N° 3 1945 : t. 67, 2e partie Juillet-Août

# NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

## S.S. PIE XII ET LA GUERRE

### III. MISSION DE FORMATION SURNATURELLE ET D'APPEL AUX MOYENS SURNATURELS

Pie XII s'est assigné durant la guerre une triple mission : une mission de charité, charité matérielle et spirituelle : ce fut l'objet de notre premier article ; une mission de formation morale des consciences, aussi bien dans le jugement du conflit que dans la préparation de l'avenir : ce fut l'objet de notre deuxième article. Il s'est assigné surtout une *mission surnaturelle* : avec insistance il a montré dans le Christ et le Christianisme la seule base possible du salut et du relèvement de l'humanité ; avec une charité pénétrante, il a appelé les hommes à recourir aux seuls moyens décisifs, aux moyens surnaturels, irremplaçables ici-bas. Tel est le dernier aspect de l'enseignement et de l'activité pontificale que nous avons à étudier. De ses nombreuses interventions se dégagent certaines directives générales qu'il importe de souligner ; elles sont d'une grande importance en vue du but suprême à atteindre : *la rénovation morale et religieuse de la société humaine.*

Ces directives d'ensemble, peut-être pourrait-on les grouper sous les trois chefs suivants, qui formeront la division de cet article : 1°) la rénovation religieuse *collective* de la *société* contemporaine ; 2°) la rénovation religieuse *personnelle* du chrétien *individuel* ; 3°) l'appel à *l'intervention de Dieu* pour notre rénovation religieuse.

### I. LA RENOVATION RELIGIEUSE *COLLECTIVE* DE LA *SOCIETE* CONTEMPORAINE

Dès sa première encyclique « Summi Pontificatus », le 20 octobre 1939, Pie XII a posé la thèse qu'il réaffirmera à maintes reprises au cours de ces six années : le mal profond de l'humanité présente, la cause fondamentale de la guerre qui commençait alors, c'est l'agnosticisme moral et religieux, c'est

« la négation et le rejet d'une règle de moralité universelle, soit dans la vie individuelle, soit dans la vie sociale et dans les relations internationales », négation et rejet qui ont leur cause immédiate dans *la méconnaissance et l'oubli de Dieu* comme suprême et absolu législateur : « Quand Dieu est renié, toute base de moralité s'en trouve ébranlée du même coup ». « La négation de la base fondamentale de la moralité eut en Europe sa racine originelle dans *l'abandon de la doctrine du Christ* »... « L'incrédulité... a exclu le Christ de la vie moderne, spécialement de la vie publique, et, avec la foi au Christ, a ébranlé aussi la foi en Dieu. Les valeurs morales... sont tombées, par voie de conséquence, comme en désuétude » (1).

Le pape est revenu sans cesse à cette vue synthétique de la décadence morale contemporaine : de l'abandon du Christ et de son Eglise à l'abandon de Dieu ; de l'abandon de Dieu à l'abandon de toute règle morale stable. Il dira dans l'encyclique « Sertum laetitiae » aux évêques des Etats-Unis (*A.A.S.*, 1939, p. 639) : « Si les commandements de Dieu sont méprisés, non seulement la béatitude éternelle est perdue..., mais la base même sur laquelle repose toute vraie civilisation est ébranlée, et il n'y a plus à attendre que ruines lamentables ; car les moyens qui conduisent aux réalités éternelles sont les mêmes qui assurent aux réalités temporelles leur vigueur interne et leur stabilité ». Ce principe de l'équilibre de la nature par le surnaturel, de la consistance du temporel par l'influence de l'éternel, qui est au centre de la théologie catholique de la grâce, est visiblement l'idée chère du Souverain Pontife (2),

(1) *A.A.S.*, 1939, p. 488-489 ; *N.R.Th.*, 1940, p. 90-91.

(2) Le pape développe la même idée dans son allocution à la réception de l'ambassadeur d'Haïti (*A.A.S.*, 1939, p. 675), y déclarant « insuffisante et précaire une morale aux fondements purement humains » ; il insiste, devant l'ambassadeur de Lithuanie (*A.A.S.*, 1939, p. 612), sur « les réserves de force spirituelle » que procure à un Etat le sens chrétien de sa population ; il rappelle à l'ambassadeur français, Vladimir d'Ormesson, le 9 juin 1940 (*A.A.S.*, 1940, p. 277) comment « certains esprits, qui... jusqu'ici inclinaient à voir dans le recul de l'idée chrétienne un progrès de la civilisation moderne,... en viennent à constater douloureusement que l'affaiblissement de la foi et l'oubli de l'Evangile ont au contraire accéléré les décompositions intérieures et aggravé les dissensions extérieures entre les classes sociales comme entre les nations ». Dans son message de Noël 1941 (*A.A.S.*, 1942, p. 12 suiv.), il stigmatise cette « *anémie* religieuse, qui se répand comme une épidémie et... qui a fait dans les âmes un tel vide moral qu'aucun expédient re-

celle qui lui permet d'unir une vue pénétrante des besoins temporels de l'humanité à la vision élevée de sa destinée éternelle.

Dès lors, le remède s'indique de lui-même : au delà des réformes sociales, culturelles et politiques, auxquelles le pape a donné de tout cœur son assentiment et sa coopération, comme l'a montré notre second article, il faut prévoir, avec une clairvoyance plus grande encore, les *réformes religieuses,* il faut préparer, avec une énergie encore plus constante, la *rééducation religieuse de la société moderne.* Tel est l'appel qu'à toute occasion le pape a adressé à tous ceux qui ont à cœur le maintien ici-bas des valeurs morales et spirituelles : l'objectif essentiel est que la *civilisation chrétienne survive dans l'Europe et dans le monde.* Le 1er septembre 1944, dans son message radiophonique du 5e anniversaire de la guerre, le pape soulignait, de ce point de vue la gravité de l'heure présente « heure grave, décisive pour l'humanité tout entière » et il disait le besoin qu'a le monde de ce principe d'équilibre et de cohésion, nécessaire même du seul point de vue humain : la civilisation chrétienne (*A.A.S.,* 1944, p. 249 suiv.) (3).

« Loin de porter ombrage ou préjudice à toutes les formes particulières et si variées de la vie civile, où se manifeste le caractère propre de chaque peuple, la civilisation chrétienne s'y insère au contraire et donne une vie nouvelle aux principes les plus sacrés de l'éthique, à savoir : la loi morale inscrite par le Créateur au cœur de tous les hommes (cfr *Rom.* II, 15), le droit naturel qui dérive de Dieu, les

---

ligieux ou mythologique, national ou international, ne suffirait à le combler » ; en même temps il démasque ce « christianisme à leur mode » que les hommes se sont fabriqué : un christianisme « qui ne s'oppose ni aux passions et aux concupiscences de la chair, ni à l'avidité de l'or et de l'argent,... ni à l'orgueil de la vie,... un masque de christianisme mort, de christianisme sans l'esprit du Christ » ; et « après s'être fabriqué pour un temps une telle « religion sans âme », ils ont proclamé que le christianisme a failli à sa mission ». Les premières pages de son message de Noël 1942 (*A.A.S.,* 1943, p. 11 suiv.) ont pour but de montrer que l'idée de Dieu est le fondement ultime de la vie individuelle, de la vie conjugale, de la vie sociale, et que la dignité de la personne humaine trouve en Dieu seul sa raison profonde et absolue... Et l'on pourrait alléguer de nombreux autres textes, par exemple *A.A.S.,* 1944, p. 15 sur les tristes effets de la déchristianisation de la science ; *A.A.S.,* 1943, p. 107 sur la déchristianisation des grandes villes (Le pape y rapporte cette sinistre parole : « l'église de l'homme moderne dans les grandes villes, c'est le cinéma), etc., etc.

(3) Cfr dans notre article précédent, *N.R.Th.,* 1945, p. 163 : 771-166 : 774 la partie sociale de ce message.

droits fondamentaux et l'intangible dignité de la personne humaine. Mais, en outre, pour mieux incliner les volontés à l'observance de ces principes moraux, la civilisation chrétienne infuse au cœur des individus, des peuples et de la communauté des nations, ces énergies supérieures qu'aucun pouvoir humain ne serait en mesure de conférer dans le moindre degré ; et en même temps, semblable en cela aux forces de la nature, elle immunise contre les germes toxiques qui menacent l'ordre moral dont elle prévient ainsi la ruine...

« A tous Nos fils et filles de ce vaste univers, à ceux aussi qui, sans appartenir à l'Eglise, se sentent unis à Nous à cette heure de décisions peut-être irrévocables, Nous adressons une pressante exhortation. Qu'ils pèsent l'extraordinaire gravité des circonstances, qu'ils considèrent comment, par-dessus toute collaboration avec d'autres tendances idéologiques et d'autres forces sociales, suggérée en certains cas par des motifs purement contingents, la fidélité au patrimoine de la civilisation chrétienne, sa défense intrépide contre tous les courants athées ou antichrétiens est la clef de voûte qui ne peut être sacrifiée à aucun avantage passager, à aucune combinaison sujette au changement. »

Une réaction s'impose donc contre le grand péché de la société moderne ; il faut faire rentrer Dieu et le Christ dans *la vie collective contemporaine*, non pas seulement en vue du bien éternel des individus, mais même en vue du salut temporel des nations et de la société internationale.

Le premier pas à faire dans cette voie, c'est de reconnaître franchement ce péché d'oubli de Dieu et du Christ, avec toutes ses conséquences d'affaiblissement de l'idée de devoir, d'égoïsme individuel et national, de course effrénée au plaisir ; c'est de se mettre au cœur *le sentiment profond de ce désordre, d'entreprendre l'effort conscient de réaction* contre le laisser-aller actuel, contre cette « anémie ou apathie spirituelle » collective (discours écrit du 18 février 1945 : *A.A.S.*, 1945, p. 35). Comme au début de la prédication du Christ, le « Poenitentiam agite : appropinquavit enim regnum coelorum » (*Mt.* III, 2 ; IV, 17) « Faites pénitence, si vous voulez que se réalise bientôt le règne de Dieu » reste le premier devoir de l'homme comme de la société. Il n'y aura pas de paix efficace et universelle si les hommes ne voient à l'origine de la guerre que des fautes d'une nation particulière, ou d'une caste politique déterminée, s'ils ne découvrent que des lacunes ou défectuosités économiques, sociales ou politiques à corriger, s'ils ne voient pas qu'au delà de ces facteurs temporels, du reste très réels et très dignes

d'attention, il y a des défaillances morales et religieuses, communes à tous, qui réclament un redressement plus énergique encore. Si certains cris qui depuis la libération résonnent bruyamment à travers tous les pays, tels que « châtiment des criminels de guerre », « épuration », « réforme sociale nécessaire » ont leur raison d'être et leur justification, combien plus justifiées encore et plus profondément chrétiennes seraient les mêmes formules, portées sur le plan religieux et moral : il y a beaucoup à « épurer » dans l'attitude morale et religieuse de la société contemporaine ; il y a bien des « criminels » de la parole, de la plume, de l'action, qui doivent se condamner eux-mêmes au châtiment du repentir s'ils comprennent la part qu'ils ont eue dans les maux de la guerre ; il y a, au delà de la « réforme économique ou sociale » désirée de tous, une « réforme religieuse » plus indispensable encore à réaliser, qui remette à leur vraie place dans les âmes tant de valeurs supérieures, aujourd'hui en voie de dégradation continue et rapide.

Cet appel angoissé au sentiment de la faute, à la pénitence dans son sens le plus élevé, le pape l'a réitéré dans de nombreux discours depuis son encyclique « Summi Pontificatus » d'octobre 1939 ; il l'a repris dans chacun de ses messages demandant des prières et supplications en mai de chaque année de guerre, dans son *Motu proprio* « Norunt profecto » du 27 octobre 1940, dans son message radiophonique du 31 octobre 1942 annonçant la consécration du monde entier au Cœur immaculé de Marie, dans ses lettres du 5 août 1943, du 25 novembre 1943, du 24 octobre 1944 (cfr la liste et le résumé de ces messages *N.R.Th.*, 1945, p. 102 : 710-103 : 711) et dans la plupart des documents émanant de lui. Il vient encore, dans sa lettre du 15 avril 1945, adressée aux évêques du monde chrétien, de réaffirmer la même doctrine.

« Puisque ce sont nos péchés, que nous avons commis devant Dieu, qui nous détournent de lui et nous conduisent misérablement à la ruine, il ne suffit pas, Vénérables Frères, de faire monter vers le Ciel de ferventes prières ; il ne suffit pas de nous porter en foule aux autels de la Vierge et de lui offrir dons, fleurs et prières ; il faut à tout prix rénover la vie publique et privée par des mœurs chrétiennes, et établir ainsi ces fondements solides, sur lesquels seuls peut s'appuyer et tenir fermement l'édifice de la société domestique et civile... Que tous se rappellent et fassent passer dans leur vie ces avertissements du prophète inspiré : « Convertissez-vous à moi, dit le Seigneur des

armées, et moi je me tournerai vers vous » (Zach. I, 3) ; qu'ils méditent ces sentences du sage évêque d'Hippone : « Change ton cœur, et ton œuvre sera changée ; extirpe de toi la cupidité, plante en toi la charité » (S. Augustin, *Serm. de Script.* 72, 4 ; P.L., 38, c. 468).

Comment réaliser cette *œuvre collective* de rénovation religieuse ? Dans les nombreux discours du Souverain Pontife, on constate, nous semble-t-il, une *triple insistance* qui nous permet de croire que nous nous rapprochons de sa pensée profonde en distinguant ici trois moyens principaux.

Le premier est l'*attachement*, plus ferme et plus éclairé que jamais, *de chaque fidèle à l'Eglise catholique*. C'est elle en effet qui a ici-bas la mission de donner et de garder Dieu et le Christ à l'humanité, de protéger et de maintenir sur notre terre les valeurs spirituelles et morales ; c'est elle qui, plus que jamais dans notre monde d'aujourd'hui, devra suppléer à la carence des Etats modernes, aux déficiences des législations, aux lacunes de l'opinion publique, elle qui devra résister aux attaques des matérialismes athées, aux passions du plaisir, aux erreurs des systèmes. De l'encyclique « Summi Pontificatus » en octobre 1939 à son message radiophonique de décembre 1944, Pie XII ne cessa de mettre en valeur la haute mission spirituelle de l'Eglise, de revendiquer son droit de remplir ici-bas son rôle et *tout son rôle*.

« La rééducation de l'humanité, disait-il en octobre 1939 (*A.A.S.*, 1939, p. 500 ; *N.R.Th.*, 1940, p. 101)... doit partir du Christ comme de son fondement indispensable, être réalisée par la justice et couronnée par la charité. Accomplir cette œuvre de régénération en adaptant ses moyens au changement des conditions de temps et aux nouveaux besoins du genre humain, c'est l'office essentiel et maternel de l'Eglise... » (*A.A.S., l.c.*, p. 504 ; *N.R.Th., l.c.*, p. 104). « Si, d'une part, l'Eglise ne peut renoncer à l'exercice de sa mission, qui a comme fin ultime de réaliser ici-bas le plan divin : instaurer dans le Christ tout ce qui est dans le ciel et sur la terre (*Ephes.*, I, 10), d'autre part, son œuvre apparaît aujourd'hui plus nécessaire qu'en aucun autre temps... ».

Toute la seconde partie de l'encyclique « Summi Pontificatus » développait cette mission essentielle de l'Eglise. La même vérité, reprise maintes fois au cours de ces cinq années, était

réaffirmée avec une égale insistance dans le message radiophonique du 24 décembre 1944 sur la démocratie et constituait la quatrième et dernière partie de ce discours (*A.A.S.*, 1945, p. 21-22 ; cfr 1re et 2e parties dans notre second article, *N.R. Th.*, 1945, p. 172 : 780-177 : 785 ; la 3e partie p. 156 : 764). En voici le passage principal :

« Si l'avenir doit appartenir à la démocratie, une part essentielle de son édification incombera à la religion du Christ et à l'Eglise, messagère de la parole du Rédempteur et continuatrice de sa mission de salut. Elle enseigne, en effet, et elle défend la vérité, elle communique les forces surnaturelles de la grâce pour réaliser l'ordre des êtres et des fins qui a été établi par Dieu et qui est le fondement ultime et la norme directive de toute démocratie.

« La seule existence de l'Eglise se dresse face au monde comme un phare lumineux qui rappelle sans cesse cet ordre divin. Son histoire reflète clairement sa mission providentielle. Les luttes que, contrainte par l'abus de la force, elle a dû soutenir pour la défense de la liberté qu'elle avait reçue de Dieu, furent en même temps des luttes pour la vraie liberté de l'homme.

« L'Eglise a la mission d'annoncer au monde, désireux de formes meilleures et plus parfaites de démocratie, le message le plus haut et le plus nécessaire qui puisse être : la dignité de l'homme, sa vocation à la filiation divine. Tel est le cri puissant qui, de la crèche de Bethléem, résonne jusqu'aux extrêmes confins de la terre aux oreilles des hommes, en un temps qui a vu cette dignité le plus douloureusement rabaissée. »

Mais l'Eglise est infiniment plus que cela ; si le Saint-Père a tenu à dire aux constructeurs de la société de demain le besoin absolu qu'ils avaient de l'Eglise pour faire sainement leur œuvre, il a dit aux Chrétiens, dans son encyclique sur le Corps mystique, tout ce qu'était l'Eglise : Corps mystique du Christ, possédant toute la plénitude du Christ, qui est lui-même la plénitude de Dieu, l'Eglise est pour le fidèle le moyen unique et obligatoire de son union intime avec Dieu dans le Christ. C'est envers cette Eglise que le pape, dans la 3e partie de cette encyclique, a résumé nos devoirs en plusieurs formules brèves et incisives : « Aimons l'Eglise telle que le Christ l'a voulue ». — Aimons dans l'Eglise le Christ lui-même. Aimons l'Eglise comme le Christ l'aime : d'un amour universel, d'un amour actif, d'un amour priant, d'un amour souffrant » (*A.A.S.*, 1943, p. 237-247).

Le second moyen de réaliser cette œuvre *collective* de rénovation religieuse est *la participation à l'Action catholique*. Durant ces années de guerre, le Saint-Père a adressé souvent la parole aux divers groupes de l'Action catholique, en Italie : aux dirigeants d'Action catholique le 4 septembre 1940 (*A.A.S.*, 1940, p. 362-372) ; aux hommes le 20 septembre 1942 (*A.A.S.*, 1942, p. 282-293) ; aux jeunes gens le 10 novembre 1940 et le 2 novembre 1941 (*A.A.S.*, 1940, p. 492-500 et 1941, p. 496-502) ; aux étudiants d'universités le 20 avril 1941 (*A.A.S.*, 1941, p. 155-164) ; aux femmes le 26 octobre 1941 (*A.A.S.*, 1941, p. 450-459) ; aux jeunes filles le 6 octobre 1940, le 22 mai 1941 et le 24 avril 1943 (*A.A.S.*, 1940, p. 409-416 ; 1941, p. 184-190 ; 1943, p. 134-143).

Par l'insistance même qu'il mettait à continuer cette œuvre de l'Action catholique durant les lourdes et absorbantes préoccupations des événements de la guerre mondiale, le Saint-Père montrait assez toute l'importance qu'il attachait à cette participation des fidèles à l'apostolat hiérarchique. Les consignes qu'il y donnait manifestaient son désir ardent de faire pénétrer de nouveau, par l'Action catholique, les principes chrétiens et la vie chrétienne dans la société contemporaine de plus en plus laïcisée, de recréer une mentalité chrétienne collective.

Le troisième moyen de rénovation collective est enfin *la famille chrétienne*. Pie XII ici encore a continué l'œuvre de Pie XI et de ses encycliques sur le mariage et l'éducation. Il fit de la défense de la famille chrétienne un des cinq points fondamentaux de son message du 24 décembre 1942 sur la paix intérieure des nations (*A.A.S.*, 1943, p. 19 ; *N.R.Th.*, 1945, p. 170 : 778)[1]. Dans ses discours aux prédicateurs de carême (en particulier 22 février 1944 : passage sur le mariage : *A.A.S.*, 1944, p. 82-84), comme dans ses allocutions aux membres de l'Action catholique (femmes chrétiennes et leurs devoirs d'éducation : 26 octobre 1941 ; *A.A.S.*, 1941, p. 450 ; jeunes filles chrétiennes et pureté : 6 octobre 1940, *A.A.S.*, 1940, p. 413-415 ; la femme dans la société nouvelle : 24 avril 1943, *A.A.S.*, 1943, p. 134) il a mis en valeur le rôle de la famille chrétienne dans la rénovation religieuse collective de la société contemporaine. Il n'a pas caché les difficultés du problème,

montrant par exemple tout le mal que faisait à la conception vraie de l'union conjugale « le mariage en film » « qui enlève à l'homme le respect de la femme et à la femme le respect d'elle-même » (*A.A.S.*, 1944, p. 83). Il a insisté sur la nécessité d'une forte éducation de la pureté chez les jeunes « si on veut obtenir la victoire sur les deux chancres de la famille, l'abus du mariage et la violation de la foi conjugale ». Bref, il a marqué aux catholiques leur devoir de créer une atmosphère nouvelle dans la conception du mariage, pour le salut de la société contemporaine.

## II. LA RENOVATION RELIGIEUSE *PERSONNELLE* DU CHRETIEN *INDIVIDUEL*

Un second ensemble de directives du Saint-Père nous semble se dégager de l'encyclique sur le Corps mystique, des discours adressés par le pape chaque année aux prédicateurs de carême de la ville de Rome, aux groupes d'Action catholique en diverses circonstances, enfin de plusieurs sermons ou lettres sur la vie chrétienne. Ces directives marquent toutes la nécessité, aujourd'hui plus que jamais, d'un *Christianisme intégral et personnel*, d'un recours, aussi franc et aussi radical que possible, de *chaque chrétien, à toutes les ressources* que nous offre notre religion.

En portant l'attention des fidèles sur la haute doctrine de notre incorporation au Christ Jésus, et sur la profonde intimité de notre union au Christ, Pie XII concentrait la pensée et la piété chrétiennes sur *le dogme fondamental*, celui qui écarte d'emblée toute attitude de compromis, qui rend impossible tout demi-christianisme s'associant à un demi-rationalisme ou à un demi-naturalisme. D'autre part, en mettant en pleine lumière l'Eglise, comme Corps mystique du Christ, cette Eglise visible, dirigée par le pape et les évêques, il rappelait aux Chrétiens que c'est dans l'Eglise, en elle seule, qu'ils peuvent et doivent trouver les richesses infinies de la plénitude du Christ et qu'on ne possède intégralement le Christ que dans l'Eglise catholique. Aimer le Christ dans l'Eglise et l'Eglise dans le Christ, c'est atteindre en toute sûreté et en toute plénitude tout ce qu'est le Christ et le Christianisme, avoir accès en lui à toutes les richesses de Dieu (cfr 3e partie de l'encyclique).

Le temps est loin où, à certaines époques de rationalisme,

par exemple au milieu du XIX^e^ siècle, certains défenseurs mal inspirés du Christianisme se plaisaient à le présenter sous ses seuls aspects accessibles à la raison, à le prêcher surtout comme la religion du Dieu spirituel et du Décalogue moral ; aujourd'hui, c'est le *Christianisme intégral*, avec tout son dogme, avec tout son sacramentalisme, avec toute sa mystique, que réclament avec raison les âmes vraiment religieuses, même les plus humbles ; c'est la doctrine de l'union personnelle au Christ qui agit le plus efficacement sur de jeunes ouvriers ; c'est l'accès fréquent, quotidien, à la sainte communion, qui est l'âme de la piété catholique. C'est l'intégralité de l'adhésion au Christ et de l'attachement à l'Eglise qui, seule, pourra triompher des immenses obstacles, opposés par l'indifférence ou l'impiété à l'apostolat catholique.

Ce fut particulièrement dans ses allocutions annuelles aux prédicateurs de carême de Rome, — coutume inaugurée par S.S. Pie XI durant son pontificat, — et dans ses discours aux divers groupes italiens d'Action catholique, que le pape Pie XII a mis en œuvre, de façon concrète, ce principe *de la formation chrétienne intégrale*. Il suffit de lire ces discours préparatoires au carême : en 1941 et 1942 sur l'enseignement des vérités de la foi au peuple chrétien (*A.A.S.*, 1942, p. 128 suiv. et 137 suiv.), en 1943 sur la nature et l'efficacité de la prière (*A.A.S.*, 1943, p. 105 suiv.), en 1944 sur la prédication du Décalogue (*A.A.S.*, 1944, p. 69 suiv.), en 1945 sur les Sacrements (*A.A.S.*, 1945, p. 33-43), pour constater à quel point le pape a le sentiment profond du grand mal actuel : l'abîme qui se manifeste entre les immenses richesses de la foi et de la vie catholiques, d'une part, et, d'autre part, la pauvreté de ce qui en parvient à de vastes couches du peuple chrétien. Il constatait dans son discours de 1944 aux prédicateurs de carême (*A.A.S.*, 1944, p. 72) les progrès remarquables de la théologie catholique et de l'enseignement dogmatique et moral du magistère ecclésiastique depuis la moitié du siècle dernier. « Mais, ajoutait-il, quand on se demande si le degré d'instruction religieuse et de conduite morale du peuple catholique s'est relevé au même degré, la réponse ne peut pas être affirmative. En une lamentable opposition à ce progrès doctrinal, l'efficacité et la force de l'influence religieuse n'ont fait que s'amoindrir et s'effacer ». D'une part un Christianisme qui, doctrinalement, prend

de plus en plus profondément conscience de ses merveilleuses richesses, de l'autre une masse d'êtres humains, encore chrétiens de nom, qui n'en perçoivent plus qu'une part infime, insuffisante pour répondre à leurs besoins religieux et moraux.

On sent la même angoisse, le même désir de *communication intégrale à chacun de la plénitude catholique,* dans les nombreux discours du Saint-Père aux divers groupes de l'Action catholique italienne durant la guerre.

Un des traits qui y réapparaissent le plus souvent est l'insistance du Saint-Père à souligner la différence entre le « milieu » religieux d'autrefois et celui d'aujourd'hui. Jadis, aux âges de foi, l'être humain, depuis l'enfance jusqu'à la mort, était constamment aidé par son milieu, familial, scolaire, social, politique, à penser et à vivre en chrétien.

« En d'autres temps, disait-il aux jeunes filles le 6 octobre 1940, — bien que ces temps aussi aient eu leurs déficiences et leurs déviations — la foi religieuse pénétrait la vie sociale, et plus encore la vie familiale... La littérature et les arts... s'inspiraient de souvenirs bibliques ; les noms des saints protecteurs marquaient les cités et les bourgades, les montagnes et les sources ; les sentiers des campagnes et les carrefours des routes offraient aux regards des passants l'image du Christ en croix et de sa Mère bénie. Il semblait que tout, jusqu'à l'air lui-même, parlât du Seigneur, si bien que l'homme vivait comme en contact avec Dieu, dans la pensée de son universelle présence et de sa puissance suprême » (*A.A.S.*, 1940, p. 411-412). « Au temps de vos aïeux, disait-il le 24 avril 1943, chacun était comme porté et entraîné, par le large torrent de la vie religieuse, à se montrer ouvertement catholique et à agir comme tel » (*A.A.S.*, 1943, p. 141).

Le Saint-Père en tire la conséquence de la nécessité d'une *foi personnelle,* consciente, ferme, ardente : « Il faut que la jeunesse soit, non ignorante, mais pénétrée de sa foi, qu'elle sente profondément dans sa conscience la dignité d'être catholique et de vivre en catholique » (*ibid.*).

« Ayez, disait-il aux jeunes gens le 10 novembre 1940 (*A.A.S.*, 1940, p. 495), cette foi lumineuse, qui dans le cœur a la flamme et dans la raison la lumière... Ayez une foi large et cordiale, amie de toute lumière de la nature, qui, bien loin d'être hostile aux progrès des sciences ou des arts, s'élance dans les vastes champs ouverts à l'intelligence, pour collaborer avec elle à la recherche du Vrai, du Bien, du Beau... Ayez une foi loyale et ferme, qui ignore les préjugés, qui méprise les superstitions, qui domine tout respect humain... Ayez une foi joyeuse et fraternelle... Ayez une foi courageuse et militante, celle de quelqu'un qui a confiance dans le Christ vainqueur du monde ».

Etablir le *contact personnel* entre le *christianisme total,* dans toute sa richesse et sa vigueur, et l'*âme individuelle,* avec toutes ses ressources naturelles et les dons surnaturels de Dieu, tel est, nous semble-t-il, un principe profond de toute l'action pastorale de S.S. Pie XII.

A la lumière de ce principe fondamental, on comprend mieux toute la portée de ses conseils : on comprend qu'il demande à tous, et particulièrement aux jeunes, *une foi* si vive et si personnelle qu'elle puisse résister « à un formidable torrent de matérialisme, d'indifférence religieuse, de sensualisme païen, de folie du plaisir » (*A.A.S.*, 1940, p. 495-496) ; qu'il réclame des étudiants « l'équilibre entre leur culture religieuse et leur culture universitaire générale ou spéciale ». « Votre intelligence du dogme..., votre connaissance de la morale, du culte et de la vie intérieure catholique, ne doivent-elles pas s'élever à un niveau proportionnel à vos connaissances scientifiques en droit, en histoire, en lettres ou en biologie ? » Il ne faut pas que votre pensée religieuse soit celle d'enfants ; « il est indispensable, pour votre mission dans l'Action catholique, qu'elle devienne une culture religieuse *plus approfondie et plus personnelle* d'homme mûr » (*A.A.S.*, 1941, p. 159). Foi vive et personnelle, connaissance religieuse profonde et personnelle, mais surtout attachement personnel au Christ, union personnelle avec le Christ, qui est l'âme de la vie chrétienne.

La seconde partie de l'encyclique sur le Corps mystique est particulièrement consacrée à cette union des Chrétiens au Christ : union « que le Sauveur lui-même n'a pas hésité à comparer à l'admirable unité en vertu de laquelle le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils », union qui a pour but « la sanctification progressive des membres du Corps mystique », union « étroite dans la foi, l'espérance et la charité », « dans la connaissance et l'amour de Jésus-Christ », par « l'inhabitation du Saint-Esprit » dans notre âme, union enfin « par la Sainte Eucharistie » (*A.A.S.*, 1943, p. 226-233). C'est une des tendances les plus fécondes de la spiritualité contemporaine que cette insistance sur la réalité de notre incorporation au Christ, principe de notre force morale, de notre vie intérieure, de notre charité sociale. Pie XII y voit une des bases essentielles de notre rénovation religieuse à venir.

Comme le Saint-Père vient de le rappeler, le grand moyen d'acquérir cette foi personnelle et cet amour personnel du Christ qui font le Chrétien, c'est la sainte Eucharistie. On est frappé, lorsqu'on lit les lettres et discours du Souverain Pontife de 1939 à 1945, de la place considérable qu'y prend la sainte Eucharistie, et comme sacrifice, et comme sacrement. On sent combien pour lui la messe et la communion sont les sources essentielles de la moralité, de la vie intérieure et de la charité sociale chrétiennes, les bases de toute formation catholique, pour les grands comme pour les petits, pour les intellectuels comme pour les simples, pour les individus comme pour les masses.

Le 14 juillet 1941, par une instruction de la S. Congrégation du Concile, il fit exhorter tous les Ordinaires du monde entier à instruire avec insistance les fidèles : sur la nature et l'excellence du sacrifice de la messe, l'obligation grave de la messe dominicale, l'efficacité impétratoire et propitiatoire du saint Sacrifice, la participation salutaire des fidèles au banquet céleste chaque fois qu'ils assistent à la messe, enfin le dogme de la communion des saints réalisé dans le sacrifice eucharistique. Si les chrétiens répondent avec ferveur à ces exhortations « le sacrifice eucharistique, l'acte le plus glorieux et le plus agréable à Dieu, deviendra effectivement une source de vie et de sainteté pour le salut du monde » (*A.A.S.*, 1941, p. 389 suiv.). Le 13 mars 1943 il inculquait aux prédicateurs de carême leur devoir de montrer au peuple que la sainte messe est le centre de la vie chrétienne et que, de toutes les pratiques de piété, la plus grande, la plus efficace et la plus sainte dévotion est la participation des fidèles au Saint Sacrifice » ; *cette participation des fidèles doit être active* ; à cette participation ils doivent être formés selon leur capacité respective, ils doivent être initiés à l'intelligence et au goût des prières liturgiques du Missel, « le plus grand livre de dévotion de l'Eglise » (*A.A.S.*, 1943, p. 113-114). Le 29 juin 1943, dans un passage très remarqué de l'encyclique sur le Corps mystique (*A.A.S.*, 1943, p. 232-233), il montrait comment, dans le Saint-Sacrifice « les fidèles, unis au prêtre par les vœux et les prières adressés en commun, offrent au Père éternel, par les mains de ce prêtre, comme une hostie infiniment agréable de louange et de propitiation pour les besoins de l'Eglise entière, l'A-

gneau immaculé, que la voix du prêtre seul a fait descendre sur l'autel ». Dans son instruction du 18 février 1945 aux prédicateurs de carême, il insistait de nouveau sur l'obligation de la messe dominicale et protestait énergiquement contre toute tactique de silence sur la gravité de ce devoir (*A.A.S.*, 1945, p. 41). Dans ces textes, et beaucoup d'autres qu'il serait trop long de citer ici, le pape montrait à l'évidence qu'il donnait à la participation des fidèles à la sainte messe une place éminente dans son programme de rénovation chrétienne et de formation catholique des âmes.

La participation à la messe n'est complète que dans la communion. Attentif à confirmer et à renforcer encore le grand mouvement eucharistique qui soulève l'Église depuis Pie X, Pie XII n'a cessé de montrer à tous, et particulièrement aux jeunes, dans la communion fréquente la source « des énergies spirituelles de vie puissante » dont ils ont tant besoin. Toutefois il a tenu à insister sur le caractère du secours que fournit la communion : les forces qu'elle donne ne suppriment pas le combat, ne le rendent pas plus facile pour notre paresse ; mais elles élèvent les volontés à la hauteur du danger et de la lutte (*A.A.S.*, 1941, p. 500). « En nous donnant les sacrements, le Christ n'entend pas nous exempter de la lutte pour la perfection chrétienne, mais nous rendre aptes à l'affronter » ; il y a une part personnelle des fidèles dans le degré d'efficacité des sacrements. « C'est dans la coopération de la vertu du sacrement et de l'effort humain que consiste le secret de la foi vive, de la vie sérieusement chrétienne, de la tendance sincère vers la perfection spirituelle » (Discours aux prédicateurs de carême du 18 février 1945 ; *A.A.S.*, 1945, p. 39). Dans son message radiophonique du 13 mai 1942 à l'occasion de son jubilé épiscopal, le Saint-Père proposait en exemple aux Chrétiens d'aujourd'hui la ferveur eucharistique de l'Église primitive : « Où donc cette foi courageuse des premiers Chrétiens nourrit-elle sa vive chaleur ? Dans l'union eucharistique au Christ, source de conduite morale pure et agréable à Dieu... Ainsi qu'aux premiers siècles, aujourd'hui encore la pensée eucharistique reste le centre de la foi. Il faut qu'elle croisse et se développe toujours plus vive dans l'Église ; il faut que son irradiation spirituelle et vivifiante se fasse sentir plus puissamment sur l'humanité tourmentée par l'égoïsme, par l'en-

vie, par les oppositions et les contradictions... » (*A.A.S.*, 1942, p. 154-167). Dans les tristes circonstances de l'époque actuelle, le recours fréquent au Christ dans l'Eucharistie est plus nécessaire que jamais ; si beaucoup répondent à ce devoir, « alors sûrement la sainte communion, dont un dessein providentiel de Dieu a rétabli en ces derniers temps l'usage fréquent à partir de l'enfance, pourra devenir source d'une force capable de susciter et de fomenter souvent même des héros chrétiens » (4) (Encyclique sur le Corps mystique du 29 juin 1943 ; *A.A.S.*, 1943, p. 233).

## III. L'INTERVENTION DE DIEU DANS NOTRE RENOVATION RELIGIEUSE

Dans l'œuvre de rénovation religieuse de la société humaine, le rôle premier reste toujours celui de l'initiative divine ; nos vertus surnaturelles ne peuvent être que des dons de la grâce de Dieu ; or la grâce s'implore par la prière. Au sommet de toutes ses instructions et directives, Pie XII a toujours placé *l'exhortation à la prière*. Il a réitéré cet appel à tous les tournants de ces six douloureuses années ; nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques passages choisis dans un grand nombre : le 20 avril 1939 (*A.A.S.*, 1939, p. 154), lorsque déjà la menace de guerre se profilait clairement à l'horizon, il inaugura cette consécration du mois de mai à la prière pour la paix du monde, qu'il devait renouveler chaque année pendant la guerre (cfr liste de ces lettres *N.R.Th.*, 1945, p. 102 : 710). Le 24 novembre 1940 il demandait à tous les prêtres chargés d'âmes dans l'univers une solennelle imploration par l'union de toutes leurs

(4) Afin de marquer, dans toute son ampleur, la portée du « message eucharistique » de S.S. Pie XII, dressons ici la liste de ses discours radiophoniques adressés de Rome aux participants de nombreux congrès eucharistiques nationaux de 1939 à 1944 : 7 mai 1939, Alger (*A.A.S.*, 1939, p. 221 suiv.) ; 1 février 1940, Wellington en Nouvelle Zélande (*A.A.S.*, 1940, p. 418 suiv.) ; 27 octobre 1940, Arequipa, Pérou (*A.A.S.*, 1940, p. 429 suiv.) ; 26 juin 1941, Saint Paul de Minnesota (*A.A.S.*, 1941, p. 351 suiv.) ; 9 novembre 1941, Saint Jacques du Chili (*A.A.S.*, 1941, p. 443 suiv.) ; 7 septembre 1942, Saint Paul au Brésil (*A.A.S.*, 1942, p. 265 suiv.) ; 26 novembre 1942, S. Salvador (*A.A.S.*, 1942, p. 353 suiv.) ; 31 octobre 1943, Trujillo, Pérou (*A.A.S.*, 1943, p. 353 suiv.) ; 14 octobre 1944, Buenos-Ayres (*A.A.S.*, 1944, p. 297). Cette longue liste suffit à elle seule à manifester la place que tient la sainte Eucharistie dans le plan de rénovation religieuse du Souverain Pontife.

messes pour les nécessités actuelles du genre humain (*A.A.S.*, 1940, p. 385-386). Le 31 octobre 1942, il fit, dans un message radiophonique, la consécration du monde entier au Cœur immaculé de Marie (*A.A.S.*, 1942, p. 313-319). La plupart de ses lettres et de ses discours commencent ou finissent par des appels à la prière.

Ces prières, le pape a insisté pour qu'elles s'appuient sur l'*intercession de la Vierge Marie*. Son *message marial* prend place à côté de son *message eucharistique*, comme caractérisant sa piété aussi bien que sa prédication. Au cours de cette guerre 1939-1945, la supplication « Regina pacis, ora pro nobis », ajoutée par Benoît XV aux litanies de Lorette durant la guerre 1914-1918, a été reprise et revécue par Pie XII avec une confiance et une intensité renouvelées. Il a dit lui-même dans son discours du 8 décembre 1939 à Sainte Marie Majeure (*A.A.S.*, 1939, p. 707) tout ce que devait sa vie de prêtre à la protection de la Vierge Marie et toute l'espérance qu'il mettait en elle pour la conduite de son ministère apostolique. Par son continuel recours à la bonté maternelle de Marie durant ces années de guerre, par sa confiance en sa toute-puissante médiation, si éloquemment exprimée dans sa lettre du 15 avril 1942 (*A.A.S.*, 1942, p. 125-127), il a voulu que l'univers entier mette en elle toute son espérance pendant cette crise, grave entre toutes pour l'avenir de l'Eglise et de l'humanité.

Mais, de même que la prière de Marie ne fut pas d'abord une demande d'aide pour des nécessités temporelles, mais une résignation totale d'elle-même, en oblation et en sacrifice, à la volonté bienfaisante de Dieu, de même les hommes doivent apprendre que la prière n'est pas d'abord et surtout un appel au secours d'une humanité qui souffre dans son corps, dans ses affections ou dans ses biens. La prière doit être la base de notre adhésion à Dieu, l'âme de notre vie spirituelle, le principe de toute notre activité, comme elle est le fondement de notre salut éternel. C'est ce que Pie XII n'a cessé d'enseigner au peuple chrétien.

Dans son sermon du 24 juin 1939 aux séminaristes et clercs, italiens ou étrangers, de la ville de Rome, il leur inculqua le grand devoir de leur vocation qui est « l'union au Christ *dans*

*la prière* et *le sacrifice* : union dans la prière :... le premier mot que Nous avons à dire aux prêtres catholiques au début de Notre pontificat, c'est : priez, priez de plus en plus, priez avec insistance. Union dans le sacrifice : dans le Sacrifice eucharistique... d'abord, mais en outre et avec lui dans le sacrifice personnel de chacun » (*A.A.S.*, 1939, p. 249). Aux prêtres et clercs appelés à servir dans les armées, comme aumôniers, ambulanciers ou soldats, il recommanda avant tout « que l'esprit de prière, loin de languir chez eux entravé par leurs nouveaux devoirs, brûle plus que jamais dans leur cœur » et il insistait sur le recueillement indispensable et sur les moyens traditionnels de le maintenir (*A.A.S.*, 1939, p. 700-701 ; *N.R. Th.*, 1940, p. 206). Le sujet qu'il choisit et imposa aux prédicateurs de Rome pour le carême de 1943 fut « la nature et l'efficacité de la prière » ; et son discours du 13 mars 1943 leur marqua le rôle éminent que doit avoir la prière dans la rénovation religieuse de l'humanité ; il insista particulièrement sur la place qui revient à la prière dans la vie familiale, comme dans la vie publique et nationale : il décrivit, dans la vie familiale, tout ce que signifie pour l'âme des enfants l'habitude de la prière en commun, tout ce qu'elle leur communique peu à peu de noblesse morale, de sens chrétien, d'amour de Dieu ; il exposa tout ce qu'a de néfaste, dans la vie nationale et publique, la séparation moderne de la religion de la vie civile. Il est pénible en effet de constater que, tandis que, dans l'Angleterre protestante, le jour de la victoire, le premier souci des membres de la Chambre des Communes et de la Chambre des Lords fut d'aller en corps remercier Dieu de la grande grâce obtenue, au contraire, dans des pays de tradition catholique comme la Belgique et la France, pour tout ce qui est officiel, le nom de Dieu ne peut être prononcé qu'en quelques rares occasions déterminées.

Le grand souci de Pie XII a été de ramener les hommes, nations, groupes sociaux, familles, individus, *au sens de la prière*. En plusieurs occasions, il en a enseigné doctrinalement l'inéluctable nécessité en partant du dogme de la grâce (*A.A.S.*, 1941, p. 497-502 ; 1943, p. 109-110), comme en partant de la doctrine du Corps mystique (*A.A.S.*, 1943, p. 241-245). Sans cesse, il en a rappelé à tous la pratique, comme base obligatoire de leur vie et de leur activité : à tous les âges de la vie, jus-

qu'aux petits enfants dont il se plaisait à réclamer le concours candide et pur dans chacune des supplications du mois de mai des années de guerre ; à toutes les classes sociales, aux ouvriers et ouvrières catholiques (*A.A.S.*, 1943, p. 177) aussi bien qu'aux étudiants d'universités (*A.A.S.*, 1941, discours du 20 avril, p. 155-165) ; en vue de toutes les intentions humaines et divines, depuis la prière pour les plus humbles nécessités temporelles dont il a revendiqué la légitimité (*A.A.S.*, 1943, p. 109 ; p. 235-237) jusqu'à la prière apostolique la plus désintéressée (Lettre apostolique pour le centenaire de l'Apostolat de la prière : 16 juin 1944 ; *A.A.S.*, 1944, p. 238-245). Dans la construction du monde chrétien de demain, la prière fervente, celle qui s'unit au sacrifice, est la base essentielle ; aujourd'hui, comme il y a vingt siècles, notre premier devoir chrétien est de demander au Père : que son nom soit sanctifié, que son règne arrive, que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

A ce sommet apparaissent en pleine lumière la continuité et la logique de l'action du Souverain Pontife durant ces années de guerre. C'est parce que, comme Vicaire du Christ, il considère de haut et en Dieu le problème de l'avenir du monde, qu'il peut, dans l'harmonie et la hiérarchie des buts, envisager aussi avec sollicitude et clairvoyance les justes intérêts temporels et les légitimes revendications des divers groupes humains. Emportés par leurs passions, les hommes ne voient trop souvent que les objectifs prochains, ceux qui excitent leurs convoitises spontanées et instinctives. Il est éminemment salutaire pour tout homme droit, pour ceux-là surtout qui auront à prendre les décisions définitives, de se dégager pour un instant de l'obsession de l'immédiat et de repenser les problèmes de la guerre et de la paix sous leurs aspects supérieurs, avec un homme de Dieu, éclairé et désintéressé. Combien plus quand cet homme parle avec les lumières et l'autorité de Vicaire du Christ ! Puisse le message de paix du pape Pie XII être entendu par tous les hommes de bonne volonté !

J. Levie, S. I. et E. Bergh, S. I.

# VRAIE ET FAUSSE MYSTIQUE (1)

## I. ANALOGUES ET SUCCEDANES DE LA MYSTIQUE

Souvent des plaintes s'élevèrent, en des milieux spécialement adonnés aux études religieuses, contre l'abus fréquent du mot « mystique » dans la littérature contemporaine. « Mystique » (μυστικόν) qualifiait, dans la langue grecque classique, tout « ce qui concerne les mystères » : rites d'initiation, doctrines ésotériques, loi du secret, et ainsi de suite. Plus tard cet adjectif, avec la famille entière des dérivés du verbe μυεῖν (initier), passa dans le vocabulaire chrétien, où il désigna presque exclusivement divers aspects de notre participation surnaturelle au mystère divin (vérités révélées, sacrements, catéchèse, contemplation...). Or, un mot réservé longtemps, et pour ainsi dire « consacré », à des significations aussi sublimes, supporte mal certains contextes, odieux ou frivoles : tel un ciboire livré aux usages profanes. Qu'il suffise d'avoir rappelé, en passant, l'existence de cas extrêmes, et vraiment regrettables, d'« impropriété » verbale, qui n'offensent pas seulement le bon goût : ils n'ont rien d'utile à nous apprendre. D'autres emplois impropres du mot « mystique » sont beaucoup plus anodins ; plusieurs même n'ont rien d'abusif : ils obéissent encore (c'est par là qu'ils vont nous intéresser) à cette règle du langage correct, qui limite les glissements analogiques du sens d'un mot par l'obligation de respecter quelque signification fondamentale. Voyons donc, d'abord, comment le mot « mystique » a conservé presque toujours, sous ses affublements divers, une signification fondamentale caractéristique.

En parcourant d'un coup d'œil notre champ d'enquête, de la périphérie au centre, nous remarquons aussitôt les prouesses verbales, parfois bien capricieuses, de littérateurs de profession. Faut-il, à toute force, y chercher un sens précis ? Par exemple, dans l'« émoi mystique » ressenti par tel poète jeune en mélangeant des cocktails, y a-t-il autre chose qu'appel de la rime, ou

(1) Cet article, rédigé en 1941, a dû attendre, pour être publié, la réapparition de la N. R. Th. après la libération. La Revue a, dans son premier fascicule, rendu un hommage reconnaissant à son auteur, pieusement décédé le 11 décembre 1944.

quoi que ce soit de ce genre ? Et cette jeune fille moderne, « frôlée par l'aile mystique de la rêverie », tandis qu'elle fume des cigarettes entre deux parties de tennis, à quoi rêve-t-elle ? N'essayons pas de cerner une mysticité trop vaporeuse.

Voici d'autres cas, discutables certes, mais déjà consistants. Les sports ont leurs dévots, voire leurs fanatiques : à des amateurs fervents on prêtera, si l'on veut, une « mystique du sport » (qu'il serait grotesque d'entendre comme une mystique de l'hygiène), ou bien une « mystique de la vitesse » (encore que cette mystique ne soit qu'une ivresse). Voit-on s'affairer charitablement un petit scout aux yeux clairs, on croit volontiers à l'existence d'une « mystique du scoutisme ». Il y a quelque 25 ans, Guynemer et d'autres « archanges » de la guerre aérienne ont semé, dans le peuple de leurs admirateurs, le germe d'une « mystique de l'aviation ». Toute atmosphère d'héroïsme favorise l'éclosion d'une mystique : à défaut d'une « mystique du troupier », on connaît une « mystique du drapeau », une « mystique du combattant ». Du reste, le « métier » comme tel, lorsqu'il impose habituellement des tâches surhumaines, inspire quelquefois à de nobles âmes un sentiment qu'on a appelé de tout temps un « culte », et que l'on appellerait aussi justement un attachement « mystique ». Chacun peut, en se remémorant ses lectures de jeunesse, évoquer des « mystiques » de ce genre : marins et explorateurs, grognards de l'épopée napoléonienne, héros anglo-indiens de Rudyard Kipling, officiers méharistes du Sahara, et tant d'autres. Dans ces exemples, bien profanes encore, l'idée de « mysticité » ne trouverait où se prendre, si elle ne visait, au moins confusément, à travers l'objet matériel qui lui est associé, une réalité plus profonde et plus vaste, démesurée ou incommensurable, généralement une valeur morale : l'énergie audacieuse et disciplinée (sport), « l'évasion » (vitesse, aviation), le courage et le don de soi (scout, aviateur, combattant, etc.), la grandeur cachée d'une aventure ou d'une tâche (méharistes, gardes-frontières de Kipling, etc.). Au fond, la tonalité mystique est apportée ici par le sujet plus que par l'objet immédiat. S'il faut, pour « faire de la mystique », un objet qui s'y prête, il faut plus encore un sujet capable de « réagir mystiquement ». Or, chez beaucoup, cette réaction est si lente, qu'elle doit, pour ainsi parler, leur être extorquée par une transcendance écrasante de l'objet ; chez un petit nombre, —

des mystiques-nés, — elle est au contraire forte et prompte, au point de suppléer à l'insignifiance mystique d'objets parfaitement banals.

D'autres expressions rattachent plus directement l'attitude « mystique » à sa véritable cause objective. Par exemple : on décrit, chez des primitifs totémistes, une « mystique du clan » ; ailleurs, une « mystique de la race,... de la classe,... de la nation » ; chez des positivistes mêmes, une « mystique de l'humanité ». Le sentiment de l'homme individuel à l'égard du groupe social prend une teinte « mystique » dans la mesure où ce groupe apparaît mystérieux par quelque côté : mystérieux dans son origine, dans sa structure, dans son immensité enveloppante, dans la fatalité de son destin, dans l'absolu de ses exigences ; il arrive alors que le groupe soit érigé en idole. Au sein d'une collectivité, le sentiment « mystique » peut aussi s'attacher à la personne du « chef », ou même à la forme du régime politique : la « Sainte Russie », louée ou honnie naguère pour « son acceptation mystique du principe d'autocratie » (comme dit je ne sais quel auteur), a fait, depuis, l'expérience d'une mystique diamétralement opposée et non moins exigeante. Et les « impérialismes mystiques », comme on les a nommés, n'obéissent-ils point, par delà les calculs des politiciens, au sentiment — illusoire ou non — d'une sorte de prédestination terrestre ?

Si la politique a son mysticisme, que sera-ce de la philosophie ! Empruntant une formule heureuse de M. Gabriel Marcel, nous distinguerions, parmi les problèmes philosophiques, ceux qui ne sont que des problèmes et ceux qui constituent, en réalité, des « mystères » : les premiers naissent et se résolvent dans la région des concepts ; les seconds jaillissent en nous d'une source plus profonde que les concepts et n'auraient de solution parfaite qu'au delà des concepts, à l'infini. L'optimisme rationaliste ne veut apercevoir partout que des problèmes : aussi bien prend-il le contre-pied de la mystique. La tendance opposée au rationalisme ferait pressentir en tout problème un mystère ; ainsi discerne-t-on, dans l'âme russe, « la propension à placer, par une sorte de *mysticisme,* tous les problèmes au-dessus du monde des choses compréhensibles » (2). Quoi qu'il en soit de cette diagnose de l'âme russe, une philosophie saine et sobre résout des problèmes et, plus sûrement encore, amène l'homme au bord du mys-

(2) Joseph Conrad. *Sous les yeux d'Occident,* 2e éd. franç., p. 88.

tère : les trois thèmes fondamentaux de la métaphysique — Dieu, le Moi et le Monde — ne plongent-ils pas, tous les trois, dans cette zone d'obscurité, où une place demeure ouverte à la mystique ?

L'histoire nous montre cette place réellement occupée. Dans l'idée du *monde matériel,* les anciens philosophes grecs avaient reconnu l'arrière-fond inquiétant de l'ἄπειρον, c'est-à-dire du pur indéterminé, infini d'en bas, éternel inachèvement et inconsistance radicale, principe du devenir au cœur de l'être. Cet « indéfini » vertigineux, antitype de l'infini d'en-haut, avait de quoi frapper les imaginations d'une crainte quasi religieuse, du même ordre peut-être que l'angoisse de l'ascète hindou devant la perspective sans fin du *samsâra.* Car, à l'aube de la philosophie, lorsque le monde apparaissait peuplé de dieux — πάντα πλήρη θεῶν —, les notions premières restèrent longtemps chargées d'une émotivité élémentaire, d'essence mystique : l'ἄπειρον d'Anaximandre est encore, à ses yeux, quelque chose de divin (θεῖον). Mais plus tard même, sous l'artifice savant du mécanisme, la nature garde un visage secret, adorable ou redoutable. Qu'y a-t-il de moins mystique qu'une cosmologie matérialiste ? Pourtant, à travers le *De natura rerum* de Lucrèce passe le souffle d'un mysticisme brutal qui ne manque pas de grandeur. A plus juste titre, les historiens nous parlent d'une « mystique stoïcienne ». Identifiant Dieu à l'« Ame du monde », les Stoïciens adoptaient, devant le déterminisme des lois naturelles, une attitude d'absolue soumission et de dévotion intense : « O Monde, s'écrie Marc Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce que tu veux. Reprends-moi ce que tu récuses. Tout ce qui t'accommode m'accommode. Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout rentre en toi ».

Cette « mystique du monde » (il s'agit d'un monde refermé sur lui-même, et se suffisant) reparaît dans le monisme des modernes, — plus sensiblement, lorsqu'un poète se rencontre pour amplifier la résonance affective des doctrines. Il ne faut point oublier, toutefois, qu'en traversant de longs siècles de christianisme, la mystique païenne de l'univers s'est imprégnée, selon l'expression de Romano Guardini, « de sensibilité chrétienne sécularisée » (3). La remarque qu'on vient de lire a précisément

(3) *Welt und Person,* Würzburg, 1940, p. 72, note 32.

été faite à propos des poèmes de R. M. Rilke. Le culte que celui-ci voue à l'univers « comme totalité » embrasse, dans une même actualité présente, le visible et l'invisible, les vivants et les morts : « ...non toutefois selon le sens chrétien (dont je m'éloigne avec une antipathie croissante) ; c'est, au contraire, dans un sentiment purement terrestre, profondément terrestre, bienheureusement terrestre, qu'il convient d'étendre à un cercle plus large, immensément large, ce qui est ici vu et touché : non point à un Au-delà, dont l'ombre attriste la terre, mais à un Tout, au Tout » (4).

Comme le monde, le *Moi* forme une « totalité en soi » ; il renferme même des profondeurs plus insondables que celles du monde matériel : d'un côté, par les facultés sensibles, il rejoint la matière infiniment instable et fuyante ; de l'autre côté, en tant qu'esprit, il s'épanouit en une région supérieure qui dépasse infiniment chaque Moi individuel. On conçoit donc très bien, que l'homme descende — ou s'élève —en soi, jusqu'à un niveau où il se sente pris de vertige, d'*horror sacer,* devant une immensité mystérieuse dont l'illimitation brusquement se révèle. Pourquoi, cependant, répugnons-nous à traiter notre propre Moi en objet « mystique » ? Parce que, dans l'attitude mystique, il entre toujours un peu d'adoration — et que nul homme normal n'est assez dépourvu d'humour pour tomber à genoux devant soi-même. Quel peut bien être, alors, l'objet des « mystiques du Moi » ? Jamais le Moi individuel dans son actualité présente, mais quelque *au-delà* qui le prolonge : soit une réalité transindividuelle immanente au Moi particulier, soit un Moi encore à réaliser, un Moi idéal. A la première catégorie se rattache, par exemple, la concentration extrême de la conscience qui couronne le Yoga de Patanjali, et qui s'interprète, dans le système du Védânta, comme un retour à la pure identité avec l'Esprit universel (l'*âtman* identique au *brahman*). A la seconde catégorie se rapporteraient assez bien certains individualismes exaspérés, tel le culte du « héros » et de la « virtù » chez les hommes de la Renaissance ; telle aussi, peut-être (5), l'exaltation véhémente

(4) Rilke, R. M., cité par Guardini, *op. cit.*, p. 69-70.

(5) « Peut-être », disons-nous ; car Nietzsche lui-même réserve le mot « mystique » à des significations plus médiocres : « L'union du scepticisme et du désir engendre la mystique » (« Sprüche und Sentenzen ». *Werke,* Bd. XII, Leipzig, 1919, p. 259, n° 117).

du « surhomme », chez Nietzsche : « Je vous enseigne le Surhomme, fait-il dire par Zarathustra. L'homme est quelque chose qui doit être dépassé... Seul, le Surhomme donne un sens à cette terre... Je vous conjure, mes Frères, demeurez fidèles à la terre, et ne croyez pas ceux qui vous leurrent d'espérances supra-terrestres » (6). Cette conception farouchement « terrestre » du Surhomme n'a rien d'un épicurisme ; elle s'empreint de grandeur tragique, lorsqu'elle marque, comme chez Nietzsche, la seule évasion possible hors du pessimisme. « Philosophe du dangereux *peut-être* », comme il s'appelle (*Werke*, Bd. VII, p. 11), il voit toutes choses autour de lui retomber au néant, et le « peut-être » subsister seul dans ce désert :

« Entre deux Riens,
recroquevillé,
un Point d'interrogation » (7).

Karl Jaspers, qui cite ce tercet désespéré, et le rapproche d'un aveu semblable de Kierkegaard, poursuit : « Constamment Nietzsche a conscience d'être emporté sur l'océan de l'infini, et d'avoir laissé pour toujours la terre ferme. Il sait qu'un Dante ou un Spinoza, par exemple, ne purent éprouver encore le degré de solitude où il se voit : eux avaient, en quelque façon, Dieu pour compagnie » (8). En ce « point critique » (« Nullpunkt ») d'une réflexion destructrice, mais impuissante à se détruire elle-même, Kierkegaard se réfugiait dans la « transcendance » d'un christianisme fait de paradoxe ; Nietzsche, croyant les cieux définitivement fermés, se retourne vers le monde, non, cette fois, pour le subir avec résignation, mais pour le dominer avec la « volonté de puissance » d'un Surhomme.

A mesure que progresse notre enquête, il devient plus difficile de faire totalement abstraction du *divin*. La mystique stoïcienne s'enfermait dans le monde, mais elle divinisait la raison immanente aux choses. Quant à la doctrine nietzschéenne du surhomme, elle diffère du tout au tout d'un individualisme sereinement athée ; car elle emprunte au « ressentiment » l'âpreté de sa tonalité affective, et (dans le sens psychanalytique du mot) elle « refoule » du divin : il y a des négations qui entretiennent le souvenir ; des blasphèmes, brûlants d'amour retourné.

(6) *« Also sprach Zarathustra »*, *Werke*, Bd. VI, Leipzig, 1923, p. 13.
(7) *Werke*, Bd. VIII, p. 424.
(8) *Vernunft und Existenz*. Groningen, 1935, p. 15.

Nous ne croyons pas que toute relation au divin soit bannie, non plus, de l'application du mot « mystique » à de solennelles abstractions, plus ou moins personnifiées : « mystique de la Science, ... de l'Honneur, ... de la Liberté, ... de la Raison » ; flanquées d'une majuscule, ces grandes abstractions ressemblent fort à des idoles — des « idola theatri » de Francis Bacon — ; avec une minuscule, elles restent « ouvertes » sur le divin, au moins par une échappée de vue. D'autres cas laissent perplexe : par exemple, le grave et exact Littré, appelé souvent le saint du positivisme, n'eût probablement pas consenti qu'on l'en proclamât le « mystique ». Cependant, de malicieux polémistes ont trouvé plus fort qu'un « Littré mystique », en risquant l'amusant paradoxe : « mystique de la libre-pensée, ou du libre-examen ».

Moins inattendue, certes, serait une « mystique de la Beauté », puisque la poésie et les beaux-arts sont voués au culte de celle-ci, et que tout culte peut avoir ses mystiques. Entre le mystique et le poète, les affinités ne manquent pas. Henri Bremond a souligné naguère (9), avec esprit, que tous deux poursuivent l'Ineffable, l'un pour s'y perdre, l'autre pour... l'exprimer tout de même en prose ou en vers. Quoi qu'il en soit, un simple lecteur distingue aisément, parmi ses poètes familiers, des « mystiques » (au sens large, assurément) et d'autres qui ne le sont pas du tout : les premiers ne seront pas toujours des poètes religieux, ni les seconds des poètes profanes. La tonalité mystique d'une œuvre littéraire tient beaucoup moins au sujet traité, qu'à la manière de le traiter. Il en va de même dans les beaux-arts. Que l'Angelico soit un « peintre mystique », tout le monde en convient : l'homme, l'inspiration, le sujet représenté appellent également cette épithète. Mais chez un Böcklin, par exemple, le symbolisme, sans s'élever jusqu'au divin, revêt une gravité mystique dans des tableaux tels que « les Champs-Elysées » ou « l'Ile des Morts ». Par contre, le mysticisme est absent, non seulement des tableaux mondains, mais des tableaux religieux de peintres académiques comme Bouguereau.

De toutes ces significations analogiques ou approximatives du mot « mystique », il est temps de dégager les traits dominants : les uns concernent l'*objet* appelé mystique, les autres l'attitude d'un *sujet* devant cet objet.

(9) *Prière et poésie*, Paris, 1926.

Dans un ordre de choses donné, seuls les *objets* irréductibles aux proportions communes tolèrent la qualification de « mystiques ». Qu'ils soient illimités, ou immenses, ou insaisissables, ou simplement inhabituels, ils s'enveloppent, à nos yeux, d'une brume plus ou moins opaque ; ils recèlent une zone d'inconnu, qui attire ou qui inquiète ; ni intellectuellement, ni pragmatiquement, ils n'entrent en notre pleine possession. Existent-ils en dehors de nous, ils nous enveloppent et nous dominent plus que nous ne les dominons. Si nous croyons relever leur empreinte en notre activité psychologique, ce ne sera pas dans le jeu sobre et harmonieux de nos facultés, mais dans quelque anomalie, quelque excès ou quelque paroxysme : ainsi, pour le monde antique, les enthousiasmes sacrés, ou l'ivresse motrice des Bacchantes. L'objet dit « mystique » consiste-t-il plutôt dans une doctrine, un idéal spéculatif ou pratique, ce sera un idéal démesuré par quelque côté, un idéal que ne cernent point nos prévisions rationnelles, ou tout au moins un idéal grandi et transfiguré par la magie des mots. Enfin, si l'objet est une réalité immanente au Moi, elle devra, pour nous paraître mystique, opposer à la pénétration de notre pensée réfléchie une insondable profondeur, qui crée une sorte de dédoublement de nous-mêmes. On traduirait assez bien cet ensemble convergent de nuances, en disant que l'objet mystique enveloppe en soi une part de « mystère » ou encore, qu'il est situé *au delà* des idées claires et distinctes. C'est bien le sens qui se rencontre chez des écrivains qui n'emploient pas les mots au hasard ; par exemple, André Maurois écrivait (à propos de H.-G. Wells) : « L'État mondial est pour lui une *mystique* espérance beaucoup plus qu'une idée claire » (10).

Du côté du *sujet* — on a pu l'entrevoir dans les exemples rapportés ci-dessus — l'attitude mystique suppose, à l'égard de l'objet, une disposition affective susceptible d'une gamme étendue de modalités : terreur sacrée, crainte respectueuse, espérance, admiration, acquiescement intellectuel précédant ou dépassant l'évidence rationnelle, foi confiante, dévotion, don de soi ; bref, un sentiment où la subordination de soi-même à l'objet s'oriente plus ou moins lointainement vers l'« adoration ». La puissance disponible d'un sentiment pareil n'est épuisée par

(10) *Magiciens et logiciens*. Ed. N. R. F., p. 96.

aucun objet fini ; elle reste « ouverte » sur l'infini. Par conséquent, sa source première jaillit, en nous, avant la pensée conceptuelle et morcelante. En tant qu'«ouvert » à l'infini, le sentiment mystique est donc primitif et spontané ; envisagé dans sa virtualité originaire, il se rapproche singulièrement de cette obscure tendance à l'infini, qui est au principe de toute notre activité spirituelle.

Aussi longtemps que l'attachement dévot, dont nous parlons, ne rencontre que des objets finis, auxquels un halo de mystère tient lieu d'infinité, la situation résultante peut être appelée « mystique », mais seulement *par analogie ;* que cet attachement, virtuellement infini, trouve un objet proportionné à son infinie puissance, alors commence à s'affirmer la mystique *au sens propre :* d'un côté, en effet, le « mystère » de l'objet s'est approfondi au point de lui devenir essentiel : car l'infini est, par nature, l'« inconcevable » ; d'un autre côté, l'attitude subjective, devant l'infini, s'est élevée réellement au plan de l'« adoration ».

Cependant, les considérations qui précèdent ne nous apprennent pas encore à quel degré d'intimité peut se nouer le rapport — déjà proprement mystique — entre cet infini mystérieux et la créature qui lui fait hommage. Il nous reste à enregistrer ce qu'ont dit, à ce sujet, les représentants les plus qualifiés de la « mystique divine », seule véritable « mystique de l'infini ».

## II. MYSTIQUE DIVINE

La Mystique divine a pour objet Dieu ou le divin, c'est-à-dire l'objet même de la religion en général. Sous la plume d'auteurs incroyants, « mystique » devient parfois synonyme de « religieux », avec une nuance péjorative. Plus souvent, le mot « mystique » sera réservé à quelque aspect rare ou à quelque forme exceptionnelle de la religion, ne serait-ce qu'à une intensité de dévotion dépassant le niveau moyen.

Comme la religion, la mystique peut être *naturelle* ou *surnaturelle.*

### 1. *Mystique naturelle.*

La mystique de Plotin (204-269) représente, en Occident, le type classique de la mystique naturelle : c'est, à proprement par-

ler, une mystique philosophique, en ce sens que la mystique n'apporte pas seulement ici un complément extrinsèque à la philosophie, mais en livre la clef secrète et en constitue l'épanouissement dernier. Six siècles avant Plotin, si nous en croyons le R. P. Festugière O. P. ([11]), le fondateur de l'Académie aurait lui-même, par une intuition demeurée sans lendemain chez ses héritiers immédiats, expressément reconnu cette primauté absolue de la contemplation mystique.

Il est certain, du moins, que la métaphysique authentiquement platonicienne, autant que la métaphysique de Plotin et de Proclus, insère la mystique dans le cycle grandiose que parcourt l'émanation créatrice, lorsque, rayonnant d'un Bien sans mesure, elle descend les échelons de l'être jusqu'aux confins du non-être, et suscite en chaque être créé un mouvement de retour vers la source commune, vers le Bien. Dans le platonisme comme dans le néoplatonisme, l'ascension des choses vers leur Principe emprunte la voie des intelligences ; et l'étape intellectuelle de cet immense retour, si toutefois elle s'achève, se clôt nécessairement par une phase mystique. S'achève-t-elle ? D'après Plotin, l'élan d'amour, qui ramène l'intelligence vers son origine, peut réellement aboutir : la vraie philosophie n'a pas d'autre fin que cet aboutissement. Par une longue ascèse purifiante, par une *catharsis* à la fois intellectuelle et morale, le philosophe digne de ce nom se dégage de tout ce qui est multiplicité, de tout ce qui est « différence », même de la dualité qu'implique encore la conscience de soi ; et lorsqu'il rejoint de la sorte, au centre de soi, la pure unité originelle de son essence, il n'a plus devant lui que le Bien absolu d'où il émane, le « Père », auquel le ramène un amour vainqueur de tous les obstacles ; dans l'extase, il « touche Dieu », il « voit Dieu ».

J'ai exposé ailleurs l'ambiguïté de cette solution audacieuse, apportée par les *Ennéades* au problème de la mystique. Deux, ou même trois, interprétations sont possibles. Mais, en toute hypothèse, le sommet de la contemplation philosophique, c'est-à-dire, pour Plotin, le sommet absolu de l'activité humaine, émerge, croit-il, dans la lumière de l'éternelle Beauté, qui est le Bien même. L'acte mystique parfait est plus qu'un savoir à distance, plus que l'amour d'un absent : c'est une rencontre immédiate de Dieu, une *expérience* du divin.

(11) *Contemplation et vie contemplative, selon Platon.* Paris, 1937.

On a contesté, parfois, que la mystique des *Ennéades* signifiât autre chose, dans la pensée de Plotin, qu'une dialectique de notions, une déduction spéculative. Cette exégèse minimisante ne résiste pas à l'évidence des textes ; et elle méconnaît la perspective historique où s'insère le néoplatonisme. Celui-ci continue, en effet, avec plus d'éclat et de rigueur, un mouvement d'éclectisme platonicien, antérieur de deux ou trois siècles, qui poursuivait indubitablement l'expérience mystique du divin. Le récit, fait par saint Justin l'Apologiste (milieu du IIe siècle), d'un épisode de sa conversion au christianisme montre en action l'ambition mystique des « platonici » de ce temps : « Dans le désarroi de mes idées, déclare-t-il, je résolus de m'adresser aux platoniciens, tenus alors en grande estime ». Il se met effectivement à l'école de l'un d'eux, et connaît l'enivrement des premières découvertes au sein de l'intelligible. — « Dans ma simplicité, poursuit-il, j'espérais atteindre aussitôt *la vision de Dieu : c'est là, en effet, le but de la philosophie de Platon* » (12). Mais le jeune philosophe, errant, un jour, dans la campagne déserte, rencontre un vieillard vénérable qui ébranle sa confiance présomptueuse ; autre chose est de se proposer un but, autre chose de l'atteindre ; pour obtenir la vision de Dieu, l'effort ascétique ne peut suffire : « Toi, conclut le vieillard, commence par supplier Dieu de t'ouvrir lui-même les portes de la lumière ; rien de tout cela (des choses divines) ne saurait être vu ou compris, si Dieu et son Christ n'en donnent l'intelligence » (13).

A l'instar de Justin et de son interlocuteur, interrogeons-nous sur la valeur humaine et religieuse de la mystique philosophique. Cette valeur ne peut, en principe, être déniée au travail de purification croissante, qui — dût-il ne point rapprocher le seuil de l'extase — éveille, puis aiguise, chez l'adepte, le sens des valeurs spirituelles. Mieux encore, l'ascèse plotinienne, avec sa tendance inlassable vers plus de pureté et plus de lumière, marque la ligne de faîte, elle-même ascendante, vers laquelle s'orientent toutes les aspirations naturelles de l'homme à se dépasser : elle réalise par degrés l'idéal déjà latent sous les plus modestes applications du mot « mystique ».

Mais l'union immédiate avec Dieu, la *synousie* suprême que décrivent les Ennéades, est-ce un rêve ? Est-ce une expérience ?

(12) *Dial. cum Tryphone*, § 2, Migne, P. G., VI, col. 477.
(13) *Ibid.*, col. 492.

A quelle proximité de Dieu l'homme est-il capable de s'élever par ses propres forces ? Une immédiate vision de l'essence divine en elle-même ne deviendrait possible que par l'initiative surnaturelle de Dieu, c'est-à-dire par une grâce surnaturelle qu'il n'y a pas lieu ici de supposer. A défaut de cette vision essentielle, une intuition directe du Créateur en tant que tel, au point de jaillissement de l'être créé, se concevrait mal en dehors d'un panthéisme émanatiste. Reste la possibilité d'une intuition de notre propre essence, dans sa dépendance ontologique du Créateur : cette intuition, qui ne serait qu'une vision *indirecte* de Dieu (« in effectu creato »), n'a rien d'impossible en soi ; mais elle semble l'apanage des purs esprits ; notre âme, unie substantiellement au corps, n'a pas d'intuition essentielle d'elle-même.

Comme expérience intime (comme « Erlebnis »), le sommet de la mystique plotinienne se réduit donc vraisemblablement, ou bien à un état d'extrême raréfaction du contenu divers de l'esprit (avec suspension de la conscience distincte de soi), ou bien à une phase d'inconscience totale. Cependant — simplification ou inconscience — cet état s'accompagne, dans le subconscient, d'une polarisation actuelle des virtualités accumulées par l'ascèse préparatoire. Cet acquis n'est pas perdu ; il est réactivé, mobilisé, aux approches de l'extase ; peut-être même sa puissance affective sort-elle renforcée de la crise extatique. La valeur religieuse de l'extase naturelle dépend donc très étroitement de la valeur religieuse de l'ascèse antécédente.

On entrevoit ici deux redoutables écueils de la mystique naturelle : le quiétisme, et ce que l'on pourrait appeler le « médiumnisme ».

Danger de quiétisme. La simplification de l'esprit peut s'effectuer par concentration croissante, mais aussi par vide progressif. Cette seconde manière, qui est celle de beaucoup de faux mysticismes, résulte parfois d'une ascèse trop étroitement négative ; plus souvent elle trahit une insuffisance d'ascèse morale. L'appauvrissement de la conscience n'est point alors compensé par une subconscience enrichie et disciplinée ; perdant de plus en plus le contrôle d'elle-même, l'âme est livrée au hasard des impulsions obscures.

Péril de « médiumnisme ». Nous entendons par là, faute d'un terme meilleur, un ensemble mal délimité d'aptitudes ou de

facultés étranges, paranormales, qui probablement sont latentes à quelque degré en tout homme. Refoulées peut-être, dès l'enfance, par l'orientation pragmatique de notre vie mentale ordinaire, et, en tout cas, trop faibles pour entrer en exercice dans les circonstances normales, elles tendent à remonter à fleur de peau dans les états de « dissociation psychologique ». Elles se traduisent alors par des phénomènes exceptionnels, dans le genre des suivants (qui trouvent leur pendant chez les mystiques chrétiens eux-mêmes) : transe physique (cfr les manifestations psychophysiologiques de l'extase) ; dédoublement de la personnalité (cfr les possessions) ; automatismes verbomoteur ou graphomoteur (cfr l'écriture automatique, la glossolalie, etc.) ; clairvoyance ou lucidité (cfr la lecture de pensée, la télépathie, etc.) ; hallucinations auditives, visuelles (cfr paroles intérieures et visions) ; — peut-être aussi, quoique plus rarement, lévitation, télékinésie et autres faits prodigieux, dont existent de nombreux récits, mais dont la preuve historique sera toujours extrêmement difficile à administrer.

Or, dans les mystiques naturelles, par exemple dans le yogisme indien, ou même dans la mystique néoplatonicienne, les phases supérieures de la concentration mentale ont presque fatalement pour rançon un état de « dissociation psychologique », favorable à l'éclosion de phénomènes paranormaux ou supranormaux. La signification religieuse de ceux-ci est ambiguë. D'après les maîtres les plus autorisés, ils ne sont pas essentiels à la vie mystique, et peuvent même y faire obstacle, surtout lorsqu'ils sont recherchés pour eux-mêmes. Ainsi, les *Yoga-sûtra* n'en tolèrent la recherche que transitoirement, car elle empêche, disent-ils, la pleine libération de l'esprit. Là où cette sage défiance s'endort, l'histoire nous montre la théurgie et la magie envahissant dangereusement le terrain. Le danger, alors, n'est plus seulement d'oublier un peu trop le but supérieur de la vie mystique, mais de contaminer celle-ci par des persuasions et des pratiques qui tendent à la détruire ; le danger fut même jadis (a-t-il cessé aujourd'hui ?) de substituer, au culte du vrai Dieu, le culte superstitieux d'entités intermédiaires : esprits désincarnés, génies ou démons, dont on soupçonnait l'intervention à l'origine de faits déconcertants, encore inexpliqués.

Néanmoins, une mystique purement naturelle, si exposée soit-elle à des déviations graves, peut — semble-t-il — donner de

Dieu et du divin une expérience *indirecte*, dépassant notablement celle que procure la piété commune.

2. *Mystique surnaturelle.*

En franchissant le seuil de la mystique surnaturelle, nous pénétrons dans le sanctuaire réservé des prédilections divines. L'expérience directe de Dieu n'y est plus une *limite* inaccessible, mais une *fin* réalisable ; la grâce surnaturelle — initiative d'en-haut, don gratuit de Dieu — comble désormais l'écart infini entre la puissance naturelle des facultés humaines et l'objet transcendant de l'élan mystique. Faut-il ajouter que la grâce surnaturelle, dans l'économie présente du salut, n'est autre que la grâce du Christ, et que, par conséquent, la mystique surnaturelle est essentiellement chrétienne, chez ceux même de ses bénéficiaires qui se trouveraient, de bonne foi, hors du corps visible de l'Eglise.

Les éléments de la doctrine chrétienne de la grâce sont suffisamment connus des lecteurs de ces pages. Ils savent que l'ordre surnaturel, l'ordre de la grâce, embrasse l'ensemble des moyens efficaces de réaliser la destinée surnaturelle, c'est-à-dire de préparer dès ici-bas, et d'obtenir après la mort, cette intimité glorieuse avec Dieu que les théologiens appellent la « vision béatifique ». Ils savent également que la « grâce sanctifiante », ici-bas, ne confère pas seulement un titre juridique à la béatitude suprême, mais fait participer déjà, par anticipation obscure sur l'au-delà, à la vie même de la Très Sainte Trinité : la « vision béatifique » est l'épanouissement définitif de cette participation à la vie divine.

Ne semble-t-il pas, dès lors, que l'on doive appeler « mystique » la vie de la grâce à tous ses degrés ? Cet usage du mot « mystique » se rencontre occasionnellement dans les prières de l'Eglise et dans les homélies des Saints Pères : il est entièrement légitime, car tout ce qui appartient à l'ordre surnaturel recèle *en soi* des profondeurs infinies de mystère et vient solliciter *en nous* une aptitude radicale non réductible aux lois de la raison naturelle. Qu'exigerait-on de plus ?

Pourtant, dans la sphère — tout entière mystique — du surnaturel, la « mystique », au sens le plus restreint, s'est taillé un domaine propre, dont la ligne de démarcation par rapport

à la commune vie chrétienne n'est pas facile à tracer. Un esprit de prière qui ne se dément pas, une certaine intensité devenue habituelle de l'action vertueuse, un renforcement notable de ce potentiel surnaturel que les théologiens répartissent en sept « dons du Saint-Esprit », dénoncent-ils déjà l'entrée du chrétien fervent dans la zone spécialement « mystique » ? Ou bien, au contraire, n'y a-t-il lieu de parler d'« états mystiques » qu'à partir du moment où apparaît, dans le mode ou dans le contenu des opérations de l'âme, un seuil qualitatif nouveau, quelque chose de franchement hétérogène aux étapes précédentes, par exemple, le recueillement poussé jusqu'à la quiétude, la suspension extatique des puissances, l'intuition d'objets incorporels, la perception de la présence et de l'action divines ? Mais borner la mystique surnaturelle à l'intensification des dons gratuits, infus en toute âme ornée de la grâce sanctifiante, ce serait rejeter en dehors ou au-dessus de la mystique, et par conséquent méconnaître, quelques-uns des phénomènes les plus caractéristiques qu'offre l'oraison des grands contemplatifs. En revanche, ne faire débuter la mystique qu'au niveau de l'extraordinaire, ou même du miraculeux, ce serait méconnaître une gamme d'états psychologiques plus modestes, dont le type spécifique ne tranche pas violemment sur celui des manifestations religieuses banales, mais dont l'enchaînement et l'efficacité accusent déjà une direction supérieure à celle que pourrait imprimer la bonne volonté humaine, aidée seulement de la grâce ordinaire.

L'ensemble des documents mystiques engagerait plutôt à joindre les deux points de vue dans une perspective unique. D'une part, on admettrait une continuité véritable entre la simple vie chrétienne et les états mystiques inférieurs, ceux-ci se distinguant par une prédominance croissante de l'initiative divine ; d'autre part, on prolongerait vers le haut le tracé de la voie mystique, à travers des seuils successifs ignorés de notre psychologie ordinaire, jusqu'au terme dernier dont la possibilité est reconnue par saint Augustin et par saint Thomas : l'intuition de Dieu dans le ravissement. La mystique de Ruusbroec s'élève jusqu'à ce sommet, que domine encore immensément la « vision béatifique » de l'autre vie.

A ces notations, forcément très sommaires, on nous permettra d'ajouter deux ou trois remarques.

1° La mystique divine apparaît si étroitement liée à la con-

templation, que les états mystiques se disent aussi, par équivalence, « états d'oraison » ; les grâces mystiques, « grâces d'oraison ». Ce lien serait-il exclusif, au point de créer un antagonisme entre la vie mystique et la vie d'action ? Mieux qu'aucune autre activité spirituelle, la prière se prête aux communications spéciales de Dieu. C'est vrai. Mais la prière n'est pas spéculation inactive : elle met en jeu l'amour autant que la connaissance ; et l'amour pousse au service dévoué. Et puis, si le vrai privilège du mystique est d'être, plus complètement que d'autres, soumis aux initiatives de la grâce, « patiens divina », pourquoi cette emprise divine ne se manifesterait-elle pas, quelquefois, dans le mode de l'action apostolique plus expressément que dans le mode de l'oraison ? Il y a beaucoup de variétés mystiques. Pourtant, aux degrés supérieurs de la vie mystique, la *contemplation* proprement dite, c'est-à-dire l'adhérence à Dieu par connaissance et amour, vient nécessairement au premier plan, car elle est l'acte mystique par excellence ; mais loin de ralentir l'action apostolique, elle l'inspire alors plus intimement que jamais, et en multiplie l'efficacité. Enfin, dans la phase suprême, que les théologiens appellent « union transformante » ou « mariage spirituel » (et certains psychologues, « état théopathique »), l'unité de la contemplation et de l'action est devenue totale et permanente : l'activité de l'homme a désormais son centre de rayonnement en Dieu ; le don divin envahit et transfigure l'âme entière. De cette transfiguration mystique est-il plus bel exemple que saint François d'Assise ?

2° Dieu a coutume d'accommoder son action toute-puissante aux convenances naturelles de la créature. Dans l'ordre spirituel, l'opération divine sollicite et respecte la coopération libre de la volonté créée. La réalité concrète de la vie mystique représentera donc, en chaque cas individuel, un concours de la grâce surnaturelle avec des facteurs purement humains : corporels, psychophysiologiques, spirituels. La constitution native de ceux-ci, doublée d'habitudes acquises, devra s'adapter à un équilibre total déplacé vers le haut. D'ordinaire, cette adaptation ne sera pas, d'emblée, parfaite ; et le développement de la vie intérieure, sous l'influence des dons mystiques, ressemblera fort à la croissance plus ou moins lente d'un organisme : étape par étape, avec des variations de rythme et des à-coups.

Or, un développement qui ne dépend pas uniquement de l'ac-

tion divine comporte des *risques :* le principal gît, sans doute, dans l'inconstance de la volonté humaine ; mais des résistances peuvent naître et des contre-coups inattendus se produire par le simple jeu naturel des forces physiques et psychologiques, soumises à un régime exceptionnel d'activité. Probablement faut-il chercher, dans ces contre-coups naturels, plus ou moins anormaux, d'une grâce supérieure, l'explication prochaine de beaucoup d'épreuves étranges que traversent les contemplatifs. Probablement aussi découvrirait-on là l'origine de plusieurs des phénomènes ambigus, que nous avons appelés plus haut « paranormaux », et que nous appellerons ici « paramystiques » : défaillance extatique, catalepsie et automatismes divers, visions sensibles et imaginatives (hallucinatoires dans leur mécanisme ?), télépathie, lecture de pensée, petite thaumaturgie, et ainsi de suite. Ce merveilleux n'a, *par lui-même,* aucune valeur religieuse ; entièrement absent chez de grands contemplatifs, il est représenté, très inégalement, chez d'autres ; il peut apparaître chez des mystiques débutants, et prend souvent beaucoup d'éclat chez de faux mystiques.

Que les phénomènes paramystiques, dans la mystique surnaturelle, ressemblent à ceux que présente la mystique naturelle, on ne s'en étonnera guère, puisqu'ils accompagnent, de part et d'autre, une réorganisation similaire du psychisme : sous un « agent principal » différent, — ici la grâce divine, là l'effort humain, — le mécanisme inférieur reste le même et garde ses lois propres. Faut-il s'étonner davantage que plusieurs de ces phénomènes s'observent aussi dans les cliniques psychiatriques ? Que l'on parle, si l'on veut, d'une « pathologie » de la croissance mystique : cela signifierait, tout au plus, que des troubles passagers, et relativement bénins, paient la rançon d'une ascension spirituelle infiniment plus importante. En fait, cependant, de la moyenne des cas cliniques à la moyenne des cas mystiques, les contextes ne sont guère comparables ; et peut-être dirait-on mieux, qu'un symptôme est, ou non, pathologique, d'après le tableau d'ensemble où il s'insère. Par exemple : il existe des cécités et des surdités hystériques : s'ensuit-il que toute suspension des sens externes, dans l'extase, soit morbide ? Ne peut-elle, au contraire, résulter très normalement d'un déplacement de l'attention, fixée ailleurs ? Ainsi pensaient saint Thomas et d'autres maîtres de la théologie, qui voyaient, dans les mani-

festations psychophysiologiques de l'extase, un contre-coup purement naturel de l'absorption de l'âme en Dieu. D'ailleurs, savons-nous si cette suspension du psychisme inférieur n'épargne pas, alors, à l'organisme un retentissement émotif difficilement supportable ?

Parmi les phénomènes paramystiques, les visions sensibles et les paroles intérieures posent au contemplatif un problème particulièrement délicat ; car (hallucinatoires ou non, dans la terminologie des psychologues) elles *purent* être produites par l'action de Dieu et des bons anges ; souvent même leur contenu et leurs fruits rendent *probable* cette origine ; d'autre part, elles ont été, de tout temps, une source d'illusions trop féconde pour les imprudents qui cédèrent à leur attrait facile. Aussi, des guides d'une exceptionnelle autorité, comme saint Jean de la Croix, prescrivent-ils de s'en détourner systématiquement, convaincus que celles qui viennent de Dieu (d'après eux, le petit nombre) atteindront malgré tout leur fin providentielle. Cette méfiance, chez le « Docteur mystique », est poussée si loin, qu'elle étonne à première vue, et qu'elle paraîtrait excessive si d'autres saints, experts dans la direction des âmes et gratifiés d'une oraison éminente, par exemple un saint Ignace de Loyola, un saint Alphonse de Liguori, ne montraient une sévérité pareille.

Le témoignage suivant, venant d'un humble frère coadjuteur, sans lettres, en même temps que d'un grand mystique, reflète à la fois la direction reçue et l'expérience personnelle : « Ces choses extraordinaires, écrit de lui-même saint Alphonse Rodriguez, lui paraissent dangereuses pour l'humilité, et inutiles pour pratiquer la vertu. Il faut les craindre et les fuir autant que possible » ([14]). « ... Pour être en sûreté, cette personne (le saint lui-même) préfère trembler dans les consolations, les visites, les délices spirituelles, les visions, les révélations, les miracles et les prophéties, toutes choses qui ne constituent pas la sainteté. C'est qu'en effet les illusions qui peuvent se rencontrer dans les consolations et autres faveurs divines ne sont pas toujours aisées à découvrir ; et il se peut que ce que l'on croit une chose sainte, ne le soit pas du tout... Si je ne procède pas avec crainte et

(14) *Obras espirituales*, 1re Partie, traduite en français sous le titre : *Vie admirable de S. Alphonse Rodriguez*, Paris, 1890, p. 209.

circonspection, je ne saurai pas discerner de qui ces choses proviennent, je serai trompé par le démon » (15).

L'extrême réserve qu'observent les maîtres de l'oraison à l'égard des visions et des révélations (plus encore vis-à-vis des autres phénomènes paramystiques) révèle leur souci de ne point compromettre, dans des alliages douteux, la solide réalité qui donne à la vie mystique tout son prix : l'union de plus en plus intime avec Dieu.

3° Une dernière remarque. La lecture des grandes œuvres de la mystique chrétienne force l'admiration de beaucoup d'incroyants même, tant y éclate à chaque page, en réponse aux avances divines, l'héroïque sincérité d'un amour humble et fort, délicat comme un parfum subtil et brûlant comme la flamme.

Mais cette admiration, née sur le plan du sublime, ne doit pas faire oublier que le mystique reste un homme, astreint aux servitudes terrestres, et que son incontestable élévation morale n'est point le signe infaillible d'une égale supériorité d'ordre intellectuel ou artistique. Il arrive que des lecteurs profanes d'ouvrages mystiques éprouvent bientôt, malgré une vive sympathie, un peu de déception : déception de leur curiosité naturelle, friande d'aperçus nouveaux sur le mystère de l'au-delà ; déception de leur sens esthétique, devant la maladresse hésitante, l'obscurité, parfois même l'apparente mesquinerie, le provincialisme (oserait-on dire), ou simplement la banalité de l'expression dont le mystique habille, tant bien que mal, le contenu transcendant de ses expériences. Par exemple, comment goûter les pauvres bouts-rimés, dans lesquels une très admirable contemplative du XVII^e siècle emprisonna trop souvent les paroles que daignait lui adresser le Seigneur ? Vraiment, si l'écrivain pieux ne manque guère d'édifier, il ne parvient pas toujours à charmer et à instruire de la manière que l'on souhaiterait. Mais il n'en saurait être autrement, non seulement parce que les expériences de la haute contemplation n'ont pas pour but providentiel d'éclaircir l'obscurité de la foi commune, — non seulement parce que les dons littéraires d'une sainte Thérèse sont partout chose rare, — mais surtout parce que l'extatique, mis en demeure de publier « le secret du Roi », se sent écrasé par la totale disproportion entre la magnificence de la lumière en-

(15) *Op. cit.*, p. 242.

trevue et la misère du langage humain. Fût-il une sainte Thérèse, « il balbutie de l'ineffable » ; il avoue son impuissance à traduire par des mots une intuition qui n'a pas de lexique propre. Bien plus, il est lui-même incapable de se représenter, en concepts distincts, ce qu'il a vu et touché par la fine pointe de l'esprit : la transposition fatale, rapetissante, de la communication divine en narration humaine commence déjà dans le langage intérieur de celui à qui Dieu se manifeste.

Saint Thomas, parlant du ravissement de saint Paul *(2 Cor.*, ch. 12) — qu'il suppose être une vision immédiate de l'essence divine, c'est-à-dire la plus haute faveur mystique qui se conçoive — n'hésite pas à souligner la dégradation fatale que subit le don transcendant, une fois introduit dans le jeu des facultés psychologiques. Le texte ([16]) est trop technique pour figurer ici dans sa teneur littérale ; en voici la substance :

Entre la vision de l'essence divine dans le Verbe, et le souvenir distinct requis pour porter témoignage du contenu de cette vision, une double transposition est nécessaire. La première transposition réduit le contenu original, un et simple, de la vision en un groupement de représentations virtuelles, de *species,* fragmentaires et analogiques. Ces représentations, ou *species,* n'intervinrent en rien dans la vision de l'essence divine : elles sont l'effet rémanent, et pour ainsi dire les traces (« quasi quaedam reliquiae ») de cette vision dans l'intelligence. D'autre part, simples virtualités représentatives, elles ne réalisent point encore les conditions normales de la conscience actuelle ; une seconde transposition est requise pour les mettre « en acte second » et situer leur contenu dans notre durée : elles doivent être, pour cela, rapportées, incorporées pour ainsi dire, à des représentations concrètes préalablement formées dans l'imagination et la mémoire ; alors seulement elles enrichiront la conscience distincte et pourront se traduire dans le discours.

A mettre les choses au mieux, c'est le résultat d'une élaboration pareille, où s'immisce largement l'élément humain, point toujours garanti par une spéciale Providence, que nous trouvons consigné dans les écrits mystiques. Au lecteur bien disposé, ils apportent toujours un fruit religieux qu'on ne saurait trop apprécier : une estime plus grande des biens surnaturels et un

(16) *De Veritate,* qu. XIII, art. 3, ad 4.

accroissement d'amour filial envers Dieu. Mais y chercher autre chose que ce fruit d'édification exige, pour ne point se méprendre, un discernement dont tout le monde n'est pas capable.

*Conclusion.*

La première partie de cet article nous montrait l'ensemble des réalisations analogiques du mysticisme dominé par la perspective de l'*infini*, de l'infini cherché à tâtons à travers les objets finis ; la seconde partie nous fit reconnaître, dans cet infini, l'*Infini divin*, objet de la mystique proprement dite.

Envisagée dans son ampleur totale, la mystique est donc une « montée vers Dieu », d'abord obscure et indirecte ; puis consciente et directe ; plus encore, dans la mesure où la grâce parfait la nature, une montée réellement approchante, au-devant d'un Dieu qui daigne descendre vers l'âme : « Ecce Sponsus venit, exite obviam ei » (*Math.*, ch. XXV, 6). Faut-il rappeler que de grands contemplatifs, Ruusbroec par exemple, se sont plu à paraphraser ce texte ?

L'ascension mystique vers Dieu procède — les platoniciens l'avaient justement remarqué — du même « désir de Dieu », désir radical et implicite, qui donne le branle à toute notre activité spirituelle et qui en demeure le ressort caché. Avant nos conceptions rationnelles, avant nos décisions volontaires, Dieu est, pour nous, « le premier désiré, *primum desideratum* » [17], déclare saint Thomas faisant écho à ce que disait Aristote du Premier Moteur, cause finale universelle : « Il meut par l'amour qu'il inspire » : Κινεῖ ὡς ἐρώμενον [18].

Dans ce don initial, participation naturelle à « l'Amour premier », tout homme possède le germe vivant d'une mystique. Peut-être Bergson songeait-il à cela, lorsque, dans *Les deux sources*, il escomptait chez ses lecteurs, même chez les plus étrangers en apparence à toute religion, une connivence secrète, et comme une sympathie instinctive, avec le message des plus hauts mystiques.

Joseph MARÉCHAL, S. I.

(17) *Contra Gentes*, I, 37.
(18) *Métaphysique*, XI, 7, 1072 b 3.

# LE CENTENAIRE
# DE LA CONVERSION DE NEWMAN

Le 9 octobre 1845 Newman abjurait le protestantisme et était reçu dans l'Église catholique.

John Henri Newman passe pour un des meilleurs prosateurs de la littérature anglaise et le meilleur du XIX[e] siècle ; ses sermons sont considérés comme de purs chefs-d'œuvre de style. On est d'accord pour célébrer, avec Hürter, la subtilité et la perspicacité de son génie, son érudition patristique, son esprit critique, la finesse extrême de son observation psychologique. Nul n'a exercé une influence aussi profonde sur la pensée religieuse de ses compatriotes, tant catholiques que protestants. Cette influence ne s'est pas limitée à l'Angleterre ; elle s'est fait sentir aux Indes et sur les deux continents ; et aujourd'hui elle est encore agissante. Il ne conviendrait pas de laisser passer inaperçu ce glorieux anniversaire.

Nous n'avons pas l'outrecuidance de reprendre, après Thureau-Dangin, le récit émouvant de cette conversion. Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons seulement de rechercher et de montrer l'apport du grand cardinal à la pensée théologique (1).

Sous l'influence de Pusey et de Hawkins, Newman s'était adonné, à Oxford, à l'étude des Pères. De l'étendue de son érudition et de la sagacité de sa critique témoignent toutes ses œuvres, et très particulièrement ses travaux spéciaux, comme son histoire de l'arianisme : *The Arians of the fourth Century,* 1833, où déjà est inculquée l'idée de la nécessité d'un magistère doctrinal ; de même encore son article sur la formule de saint Cyrille : *Saint Cyril's Formula of the* μία φύσις σεσαρκωμένη, 1858, dont Chapman louait l'érudition « stupéfiante » et la parfaite clarté.

(1) Nous ne pouvons donner ici la bibliographie du sujet que nous traitons. Nous espérons que les circonstances permettront de publier bientôt notre *Histoire de la théologie au XIX[e] siècle,* où le lecteur trouvera la justification de nos assertions. Pour le moment nous nous contentons de renvoyer à la meilleure étude en langue française que nous connaissions sur la matière : H. Tristram et F. Bacchus, *Newman,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* t. XI, c. 327-398.

Il excella aussi dans la controverse religieuse : à la dialectique parfois subtile se mêlent les observations les plus fines de la psychologie et l'humour le plus anglais. A ce genre appartiennent les *Tracts for the Time,* qui lancèrent le mouvement d'Oxford, sa controverse avec Kingsley, ses conférences : *Lectures on Catholicism,* 1851, sa *Letter to Pusey on his recent Eirenicon,* 1866.

Il est plus admirable encore comme prédicateur. Les témoignages contemporains sont unanimes sur l'impression profonde, irrésistible, inoubliable, produite par ses sermons d'Oxford : *Sermons bearing on Subjects of the Day,* et *Parochial Sermons* (plus tard réédités sous le titre *Parochial and plain Sermons*). Même aujourd'hui, leur simple lecture suffit à faire comprendre l'action qu'il a dû exercer sur son auditoire : personne n'a jamais possédé à un tel degré le talent d'évocation et de suggestion.

Après sa conversion, Newman nous apparaît surtout comme l'apologiste incomparable du catholicisme. Le but immédiat qu'il se propose est généralement de prouver que seul le retour à l'Église romaine peut préserver de dissolution le christianisme et sauver la vie religieuse en Angleterre : on peut dire que c'est le thème principal et comme caractéristique de son apologétique ; thème qu'il présente parfois en raccourci sous ce dilemme : « ou catholique ou athée ». Quelquefois cependant il élargit la question, pour considérer la religion en général et la défendre contre les incrédules et les sceptiques. Au reste, certaines de ses œuvres anglicanes rentrent de plein droit dans l'apologétique générale, comme ses deux *Essays,* si intéressants et si suggestifs sur les miracles, réunis, dans la dernière édition, sous le titre : *Two Essays on Miracles,* 1870. Ses écrits catholiques s'adressent, tantôt à ses anciens amis de la Haute Eglise, qui ne l'ont pas suivi, tantôt à un public plus large.

C'est une pensée de défense religieuse qui le détermina à la fin de sa vie à rééditer ses œuvres protestantes : il s'en explique ainsi. « Un auteur ne peut détruire ce qu'il a fait paraître. Pour prévenir le danger qu'un autre réédite après sa mort certaines de ses œuvres pour soutenir une cause qu'il a répudiée, il n'a qu'un moyen, c'est de rééditer lui-même le texte primitif, en ajoutant des notes, pour expliquer en quoi

ce texte a cessé de satisfaire son jugement ». Newman catholique réfutant Newman protestant, habile manière de faire l'apologétique du catholicisme.

Même lorsqu'il cherche à justifier sa propre conduite, cette apologie personnelle se tourne en apologie du catholicisme. Ainsi son *Essay on the Development of Christian Doctrine*, commencé avant son abjuration, mais publié après 1845, tout en expliquant sa conversion, venge l'Eglise de l'accusation d'avoir corrompu la doctrine en ajoutant des dogmes nouveaux. Son premier écrit catholique : *Loss and Gain, or the Story of a Convert*, 1848, dépeint l'évolution de la pensée d'un étudiant d'Oxford passant au catholicisme. Cette fiction fut écrite pour couper court aux faux bruits répandus au sujet de son entrée dans l'Eglise romaine et au sujet des convertis en général et du mouvement d'Oxford.

Ses discours adressés aux protestants et aux catholiques : *Discourses to mixed Congregations*, 1849, tiennent, comme on l'a remarqué, le milieu entre la controverse et la théologie. Ils traitent, d'une façon magistrale et avec une perfection de style inimitable, de la nature et de la grâce, de la foi et du doute, des souffrances du Sauveur et de sa sainte Mère.

En 1850 au moment où l'on cherchait à soulever l'opinion publique contre le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, la dénonçant comme « une agression papale », Newman s'appliqua à dissiper les préjugés protestants contre l'Eglise : *Lectures on the present Position of Catholicism in England*. Ces conférences s'adressaient au grand public ; d'autres, visant un public plus restreint : *Lectures on certain Difficulties felt by Anglicans in submitting to the catholic Church*, pressaient les adhérents du mouvement d'Oxford de joindre l'Eglise romaine, en leur montrant que l'idée d'une Eglise établie est incompatible avec les principes mêmes du mouvement.

En 1864 les attaques outrageantes de Kingsley décidèrent Newman à écrire sa célèbre *Apologia pro vita sua*, qui expose avec candeur et une scrupuleuse loyauté toute l'évolution de sa pensée religieuse. « Cette émouvante autobiographie se trouve être un chapitre de l'histoire générale » de cette époque. Ecrite dans le but de montrer sa parfaite sincérité dans chacune des étapes de son ascension vers la pleine lumière, cette apologie retourna l'opinion protestante en sa faveur et,

par contre-coup, fit plus que « tout le reste de la littérature religieuse » de l'époque « pour abattre la défiance des Anglais à l'égard des catholiques » ; « Newman accomplit ce tour de force de faire comprendre et admettre par une opinion si prévenue contre le papisme l'honorabilité, la légitimité des motifs qui l'y avaient conduit ».

Enfin en 1870 il composa son dernier grand ouvrage : *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, qui cette fois considère la question apologétique dans toute son ampleur. Le livre pourrait tout aussi bien s'intituler, à notre avis : Recherches sur l'origine et la légitimité de la certitude en matière religieuse.

Nous ne pouvons songer à présenter avec quelque détail ce livre si riche en aperçus et suggestions intéressantes ; nous voudrions toutefois en donner une idée générale.

Le but apologétique de l'ouvrage est nettement indiqué dans une note ajoutée à la seconde édition : « Du commencement à la fin, cet ouvrage est plein d'arguments dont le but est la vérité de la religion catholique ». La *Grammar of Assent* envisage deux problèmes et est divisée en deux parties. La première difficulté, que Newman a souvent rencontrée, est celle du libéralisme : si la religion a pour but d'exciter des sentiments d'adoration, de dévotion et d'amour, à quoi sert-il de professer, comme dans le symbole de saint Athanase, une série de propositions incompréhensibles ? Aussi bien dès lors plusieurs demandaient la suppression de ce symbole dans le *Prayer Book*. Mais, autant qu'on peut en juger par ce livre et par les autres écrits de Newman, la difficulté principale, en apologétique, était pour lui d'expliquer l'écart existant entre la fermeté inébranlable de la conviction que la foi exige et la force des preuves sur lesquelles elle s'appuie. Celles-ci ne sont pas irrésistibles, puisqu'on y résiste. Le nombre de ceux qui restent hors de l'Eglise, les changements fréquents de convictions religieuses, — conversions ou défections —, renforcent encore l'objection. Newman cherche la solution des deux problèmes dans l'analyse psychologique de l'assentiment, *assent*, de sa nature et de ses conditions. La première partie : *Assent and Apprehension* répond au libéralisme par la distinction entre assentiment notionnel et assentiment réel ; la seconde résout le problème principal par l'étude des rapports entre assentiment et inférence ; *Assent and Inference*.

Notre auteur appelle *assentiment* l'acceptation interne, sans réserve, franche et ferme, absolue, « inconditionnée », d'une proposition : inconditionnée, c'est-à-dire que l'adhésion actuelle est donnée à la proposition elle-même, sans faire attention aux liens qu'elle a ou peut avoir avec les prémisses d'un raisonnement. Et c'est en cela que l'assentiment diffère de l'*inférence* : inférer, c'est affirmer une proposition précisément en tant que découlant et dépendant de ses prémisses. Assurément, tout assentiment présuppose une inférence, mais cela n'em-

pêche pas les deux actes d'être différents ; la seconde partie étudiera les relations entre l'inférence et l'assentiment : la première *Assent and Apprehension* considère l'assentiment en fonction d'un autre de ses présupposés nécessaires, à savoir l'appréhension.

En effet, la condition préalable à tout assentiment est une certaine intelligence, une appréhension des termes de la proposition. Or un objet peut être appréhendé d'une double manière : *notionnellement*, abstraitement, par le moyen de concepts généraux ou universels, ou *réellement*, c'est-à-dire concrètement dans son individualité propre, par le moyen soit d'une expérience sensible, soit de l'image concrète que l'expérience a laissée dans la mémoire, ou que l'imagination construit en combinant les souvenirs d'expériences diverses. La même proposition peut être appréhendée par les uns notionnellement et par d'autres réellement. Soit cette proposition : ceci est un parfum de rose : si elle n'éveille que les notions génériques ou spécifiques de parfum, de fleur et de rose, nous restons dans le notionnel ; si au contraire je me réfère à cette rose particulière que j'ai cueillie, et à son parfum que j'ai expérimenté hier, j'ai une appréhension réelle.

En conséquence, comme il y a deux appréhensions, il y a lieu de distinguer aussi deux assentiments : l'*assentiment notionnel* se donne aux propositions abstraites ; l'*assentiment réel* aux objets concrets et aux propositions dont les termes sont appréhendés concrètement dans une image représentant l'objet dans son individualité propre. Cette différence n'affecte pas l'assentiment, en tant que tel : car l'assentiment est adhésion actuelle absolue, sans hésitation, inconditionnée ; il est ou il n'est pas ; entre assentiment ou non-assentiment il n'y a pas de milieu, comme il n'y a pas de degrés dans l'assentiment. Cependant, psychologiquement, il y a une grande différence dans le retentissement qu'il a : car l'assentiment réel s'adressant au concret, et le concret mettant l'imagination en branle, tend à susciter des émotions et tend à l'action, ce qui n'est pas le cas pour l'assentiment notionnel. Et c'est dans cette différence qu'il faut chercher la réponse à la première difficulté.

Le dogme est une proposition qui peut représenter ou une notion ou une chose réelle et concrète. Or donner au dogme un assentiment réel, c'est croire (*to believe*), c'est poser un acte de foi religieuse, acte riche de virtualités d'émotion et d'action. Donner au dogme un assentiment purement notionnel, c'est faire de la théologie. Et dans le dernier chapitre de la première partie, il montre longuement comment la croyance en Dieu et dans la sainte Trinité comporte vraiment un assentiment réel, une appréhension de l'objet comme une réalité vivante, et, par conséquent, devient source inépuisable de dévotion ; tel le symbole de saint Athanase, qui nous présente la sainte Trinité en termes concrets et qui est aussi émouvant que le *Veni Creator* ou le *Te Deum*.

La seconde partie aborde le problème principal, mais en le posant dans toute sa généralité : comment l'acceptation conditionnée d'une proposition, c'est-à-dire un acte d'inférence, peut-elle conduire à une acceptation inconditionnée, c'est-à-dire à un assentiment ? Surtout comment une proposition qui ne peut être démontrée en rigueur lo-

gique peut-elle recevoir un assentiment absolu, sans réserve ? Car, comme le note soigneusement Newman dans son analyse de la certitude, celle-ci inclut, avec le sentiment de sécurité et de paix, nécessairement la conviction intime que jamais il n'y aura lieu de révoquer l'assentiment donné. Ici encore, ici surtout, car Newman se défie toujours de la métaphysique, c'est par l'observation et l'analyse psychologique qu'il résoudra la question. Il constate d'abord un fait : un grand nombre de nos convictions, et même de nos certitudes les plus raisonnables et les plus indéracinables, dépendent de preuves qui ne peuvent se mettre en syllogisme, de raisonnements spontanés et instinctifs qui défient nos analyses et ne peuvent être ramenés aux règles de la logique formelle. Après une longue et minutieuse enquête, il arrive à la conclusion que la certitude en matière religieuse ne résulte pas d'une démonstration rigoureusement scientifique (*formal Inference*), mais d'une accumulation de probabilités. La raison en est que la foi religieuse n'est pas seulement un assentiment notionnel (cela est de la théologie), mais un assentiment réel, c'est-à-dire l'assentiment qu'on donne aux faits concrets. Or si la logique donne des conclusions certaines tant qu'il s'agit seulement de notions abstraites, elle est incapable de démontrer rigoureusement un fait concret. Celui-ci ne peut s'établir que par la saisie, dans une vue d'ensemble, de multiples indices, de preuves qui sont trop nombreuses et trop subtiles pour être mises en syllogisme, et dont chacune, prise séparément, ne donne qu'une probabilité, mais dont la convergence et la synthèse peut être tellement convaincante qu'elle supprime tout doute sur l'existence du fait.

Comment s'opère cette saisie, cette synthèse ? Par ce que Newman appelle l'*illative Sense,* le sens de l'inférence. L'esprit possède en effet, outre la faculté de raisonner abstraitement, le pouvoir de juger des choses concrètes, de saisir les réalités dans les indices multiples qui les révèlent. Aristote reconnaît la *Phrônêsis* ou pouvoir de juger, dans les cas concrets, ce qui est moralement bien ou mal, sans raisonnement formel. L'observation des faits ne permet pas de douter de cette faculté d'inférer, de cet *illative Sense,* pas plus que de l'existence d'un sens critique, ou d'un sens musical ou esthétique, etc. Cet *illative Sense* explique la présence de ce grand nombre d'assentiments absolus, inconditionnés, donnés à des vérités dont nous n'avons ni l'intuition ni la démonstration rigoureuse, de ces certitudes inébranlables sur les événements concrets, bien que nous soyons incapables d'en fournir une preuve logique complète.

Mais, — et ceci est enfin le point capital, — ces assentiments absolus, ces certitudes sur les choses concrètes, sont-ils légitimes ? Et comment les justifier ? Newman répond : le fait de l'existence de ces certitudes est tellement universel, le nombre de ces assentiments tellement considérable, leur spontanéité est telle qu'ils dénotent une loi de notre nature. Dès lors on ne peut considérer comme déraisonnable d'admettre absolument, et sans restriction, comme vraies des propositions qui sortent des limites étroites des conclusions logiques, sans déclarer, par le fait, irrationnelle notre nature elle-même. Nous devons

donc la prendre telle qu'elle est ; notre devoir est de nous contenter des moyens qu'elle met à notre disposition. Il serait au contraire souverainement déraisonnable de les mépriser, de refuser de nous en servir et d'ambitionner un idéal irréalisable. De plus, en usant, selon leur jeu normal, des facultés que nous avons, nous atteindrons certainement notre destinée, puisque les êtres arrivent à leur fin en agissant conformément à leur nature. Enfin, la nature étant l'expression de la volonté du créateur, en suivant les indications de la nature, nous obéissons à l'auteur de la nature qui, étant aussi Providence souverainement sage, bénit les moyens de raisonnements naturels qu'il a mis en nous. Voilà pourquoi « nous ne sommes pas justifiés, en cas de raisonnement concret et spécialement de recherche religieuse, d'attendre de nous prononcer jusqu'à ce que nous ayons atteint une démonstration logique ; mais nous sommes tenus en conscience de chercher la vérité et la certitude par les moyens de preuves qui, réduites en termes de propositions formelles, ne parviennent pas à satisfaire les sévères exigences de la science. »

Dans son dernier chapitre : *Inférences et assentiments en matière religieuse,* Newman parle d'abord de la religion naturelle. Il est incontestable qu'il donne la préférence aux preuves morales de l'existence de Dieu, sans cependant qu'on puisse l'accuser d'exclusivisme : il dit seulement ce qui lui paraît le plus apte à donner la conviction, sans vouloir blâmer les autres, comme il l'affirme formellement. Au reste, dans la première partie, il avait parlé de la preuve de l'existence de Dieu par le moyen des créatures.

Il esquisse ensuite une méthode apologétique conforme à ses vues sur l'origine de nos certitudes religieuses. Il procède donc par « voie de probabilité », méthode qu'il est heureux de mettre sous le patronage d'un théologien du XVIII[e] siècle, Amort.

Comme la perfection, la promptitude, la perspicacité et la rectitude de l'*illative Sense* dépendent des dispositions subjectives, on ne doit pas s'étonner de l'entendre insister sur la nécessité d'une préparation morale. Sauf dans les sciences purement abstraites, comme les mathématiques, constate-t-il, une préparation spéciale est requise pour chaque espèce de recherche. Aristote lui-même inculquait déjà cette nécessité ; à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans une enquête religieuse. Aussi Newman renonce à essayer de prouver la vérité du christianisme à qui ne croirait pas en Dieu et n'aurait pas les sentiments élémentaires que suggère la religion naturelle : la crainte des jugements de Dieu, le sentiment du péché, l'espoir en Dieu.

Autre remarque préliminaire intéressante, et dans la logique de ses idées : Newman ne croit pas qu'il soit nécessaire absolument de faire appel aux miracles proprement dits, pour prouver l'origine divine de la religion ; en rigueur, des faits « providentiels », mais clairement constatés et indubitables, pourraient suffire.

La méthode comprend deux moments : d'abord établir la « probabilité antécédente » d'une révélation ; ensuite montrer sa réalisation dans l'Eglise catholique. La probabilité antécédente se fonde d'une part sur la conscience de notre extrême misère morale qui nous fait

sentir le besoin pressant d'un secours divin, d'autre part sur la connaissance de la bonté de Dieu. Du sentiment de notre indigence et de la bonté infinie de Dieu naîtra un désir intense, l'attente, le pressentiment d'une intervention divine en notre faveur. Pour certaines âmes, mieux disposées, cette probabilité antécédente peut être tellement forte qu'elle rende presque superflue une preuve positive en faveur d'une religion qui se prétendrait être la vraie, pourvu que son histoire et sa doctrine ne contiennent rien de suspect et qu'il n'y ait pas d'autre religion rivale qui puisse lui opposer des titres plausibles.

Or il y a une religion qui se prétend divine, qui répond à toutes les aspirations religieuses et morales nées de la religion naturelle, et par conséquent répond pleinement à notre attente, et il n'y en a qu'une : la religion catholique. De plus, cette religion se recommande positivement par son histoire, sa doctrine, son universalité ; elle possède incontestablement ce caractère : d'être, à tout le moins, un fait providentiel éclatant. Donc je suis justifié à déclarer qu'elle vient de Dieu.

On voudrait avoir le loisir de suivre le beau développement de la preuve positive, en particulier quand il montre l'Ancien Testament comme la préparation providentielle et l'annonce du Nouveau ; le christianisme comme la réponse merveilleuse, et cependant inattendue, aux espoirs d'Israël et aux prophéties anciennes ; ou encore quand il parle des prophéties de Notre-Seigneur, de ses prétentions à l'universalité, auxquelles correspond la propagation extraordinaire, humainement inexplicable, du christianisme : et enfin du témoignage glorieux des martyrs.

Qu'un livre aussi original et aussi hardi, déroutant souvent par la terminologie qui lui est propre, n'ait pas trouvé chez tous le même accueil, personne ne s'en étonnera. Ward en faisait le plus grand éloge ; mais le Père Harper, S. J. l'attaqua dans le *Month* ; d'autres hésitaient. La diversité des appréciations ne cessa pas après la mort de l'auteur : elle se manifesta même plus vivement au moment de la crise moderniste : elle n'a pas entièrement cessé aujourd'hui. Au moins faut-il éviter de mal interpréter la pensée du grand cardinal, quand il déclare que le fait de la révélation n'est prouvé que par une accumulation de probabilités. Il n'entend pas dire que la révélation n'est que probable — il affirme clairement le contraire —, ni que la certitude puisse naître d'une simple addition de probabilités : ce qui serait absurde. Il veut seulement signifier que des preuves, qui prises isolément et, ajoute-t-il, dépouillées de tout l'implicite qu'elles contiennent, ne sont que probables au point de vue de la « stricte logique formelle », constituent, par leur ensemble caractéristique, par leur syn-

thèse, une certitude, chaque fois que cette multitude d'indices ne peut s'expliquer raisonnablement sans l'existence du fait concret. Il y a implicitement, comme il le reconnaît, un recours à un argument *ex absurdo*.

On est généralement d'accord pour regarder Newman comme un initiateur et un précurseur : le premier en Angleterre, il tenta une apologétique interne. Le lecteur aura cependant remarqué, sans doute, que, sous quelques rapports au moins, on pourrait rapprocher la méthode newmanienne de celle du cardinal Dechamps, qui écrivit quelque vingt ans plus tôt. Quoi qu'il en soit, il faut lui reconnaître le mérite d'avoir insisté sur la nécessité d'une préparation morale pour saisir dans toute sa force la valeur des preuves apologétiques et d'avoir mis en bonne lumière cette vérité psychologique : que les bonnes dispositions du cœur rendent plus aiguë la perspicacité de l'intelligence.

*
* *

Comme on le voit, l'activité de Newman comme catholique se déploya principalement sur le terrain apologétique. Il fut aussi, incontestablement, un penseur original et profond qui marqua de son empreinte la philosophie religieuse. Mais la question se pose : exerça-t-il une influence sur la théologie dogmatique ? Peut-on le compter parmi les théologiens ?

Assurément il n'est pas un théologien scolastique ; il n'est pas un métaphysicien. On lui a reproché sa défiance instinctive de la spéculation métaphysique et une certaine mésestime, inavouée, de la théologie de l'École. Quoi qu'il en soit, ses belles études patristiques et historiques constituent déjà une sérieuse contribution à la théologie positive. D'autre part, personne n'a possédé au même degré le don d'éclairer les vérités religieuses par l'emploi judicieux de comparaisons et d'analogies, et surtout par le moyen d'admirables analyses psychologiques, de transformer une connaissance théorique, notionnelle et abstraite, en connaissance concrète, plus intime et plus intérieure, de les « réaliser » (*to realise*) comme il disait, c'est-à-dire de les saisir comme des réalités vivantes et toutes proches : il parvient, comme on l'a remarqué, à rendre presque visibles les choses invisibles, à les faire sentir, à faire vivre parmi elles comme au milieu de réalités suprêmes.

En outre nul n'a poussé plus avant l'analyse psychologique de la foi.

Enfin et surtout, il a exercé une influence profonde sur la dogmatique par sa théorie du développement des dogmes. Cette influence toutefois ne se fit sérieusement sentir que vers la fin du siècle.

Cette synthèse est le fruit d'une lente maturation. De bonne heure, au cours de ses lectures, il avait remarqué que la doctrine de l'Eglise s'était développée pendant les cinq premiers siècles. Par le fait même la question se posait : tout développement constitue-t-il une nouveauté et ajoute-t-il à la révélation, comme le prétendent les protestants ? ou encore : comment justifier les décrets conciliaires de Nicée et de Chalcédoine, les symboles et les professions de foi ?

Le problème fut abordé *ex professo* une première fois dans le quinzième des *University Sermons,* lu à Oxford en 1843. Le but de ce sermon, vrai petit traité, était apologétique : combattre les tendances, trop répandues déjà, de déprécier la valeur des formules dogmatiques, en particulier celles qui ont pour objet la sainte Trinité et l'Incarnation. L'orateur constatait d'abord l'existence de développements doctrinaux depuis les temps apostoliques ; ces développements étaient légitimés par la puissance d'expansion et la richesse inépuisable des vérités révélées. Incapable d'exprimer les réalités divines et l'impression qu'il en reçoit en une seule idée compréhensive et adéquate, l'esprit humain en est réduit à multiplier les concepts — nécessairement incomplets et déficients —, qui reflètent chacun un aspect fragmentaire : ce sont les dogmes particuliers. Ceux-ci n'ajoutent rien à la révélation dont ils s'efforcent seulement de saisir et de traduire l'impression primitive ; et leur identité avec elle, aux différents stades de leur développement, se fonde sur la continuité de la vie et de la piété chrétiennes.

Ce discours, loin de présenter une théorie achevée du développement dogmatique, en prépare plutôt les éléments : les idées ne sont pas encore mûries, précisées, parfaitement unifiées ; même sur plusieurs points très importants plane l'incertitude et une certaine équivoque. Heureusement Newman allait bientôt reprendre le problème.

Harcelé par ses doutes croissants sur la légitimité de la position de l'Eglise d'Angleterre et la nécessité pour lui de pren-

dre un parti définitif, il décida d'examiner à fond cette question cruciale : ces « nouveautés » en matière de doctrine et de culte, si âprement reprochées par les anglicans à l'Église romaine, et qui jusque-là avaient justifié à ses yeux son refus de se joindre à elle, étaient-elles vraiment des « corruptions » et des abus idolâtriques ? Ne seraient-elles pas simplement des développements, semblables à ceux qu'il avait constatés dans les premiers siècles ? Et d'une façon générale, tout développement est-il nécessairement une corruption ?

Le résultat de ses réflexions fut son *Essay on the Development of christian Doctrine*. Commencé dans les ténèbres et les angoisses, le travail se termina dans la lumière et la paix ; il signait la préface le 6 octobre 1845 comme catholique. Il garda cependant à son ouvrage son caractère propre de recherche sincère et loyale : « Ce livre, écrivait-il, est l'ouvrage philosophique d'un écrivain qui n'était pas catholique et qui n'avait pas la prétention d'être théologien, ouvrage destiné à des lecteurs qui, eux non plus, n'étaient pas catholiques. »

Cet *Essay*, publié en 1845 dans un but d'apologie, appartient cependant aussi à la fois à la théologie positive et à la théologie spéculative ; à la première par ses preuves historiques et son érudition patristique, à la seconde par l'analyse de l'idée de développement. La première partie de l'ouvrage établit la probabilité antécédente d'un développement dans le christianisme et parallèlement la probabilité antécédente d'une autorité infaillible ; elle analyse la notion de développement et ses diverses formes, et, ce qui était peut-être le principal pour lui au moment où il le composait, cherche à établir la différence entre un vrai développement ou croissance normale d'une idée, et sa corruption : à quels signes peut-on distinguer l'une de l'autre ? Ces signes sont au nombre de sept : 1° maintien constant du type dans tout le développement ; 2° continuité des principes ; 3° pouvoir assimilateur ; 4° conséquence logique ; 5° anticipation des développements futurs ou possession initiale de légitimes indices de ces futurs développements ; 6° pouvoir conservateur des développements ultérieurs, c'est-à-dire les nouveaux développements possèdent la vertu de confirmer et d'expliquer la doctrine primitive ; 7° constante rigueur. — La seconde partie appliquant ces critères aux dogmes catholiques lave l'Église du reproche d'avoir corrompu la foi primitive et montre que ces développements sont signes de vie.

Le progrès dogmatique que reconnaît et défend notre auteur n'est pas conçu selon le type purement logique d'une déduction de vérités à partir de prémisses révélées : un tel progrès était admis depuis longtemps, en théorie au moins, car les théologiens du XIX^e siècle ne faisaient guère en pratique appel à cette idée. Newman décrit un développement organique et vital. Les vérités, révélées une fois pour toutes par Dieu, comme toutes les grandes idées vraiment fécondes, n'ont pu être pleinement comprises dès le début par les chrétiens qui les recevaient ; ce n'est que par approche successive et lente maturation que l'esprit a pu s'assimiler progressivement leurs merveilleuses richesses. Comme toutes les idées vivantes se précisent par les problèmes qu'elles soulèvent, les conséquences qu'elles manifestent, s'éclairent au contact d'idées semblables ou antagonistes, et, à la lumière de l'expérience et de la pratique, se fortifient, s'accusent dans les luttes, se perfectionnent en détruisant certains éléments et en s'assimilant d'autres, changent leur expression et leurs formules pour s'adapter aux circonstances et pour rester identiques à elles-mêmes, ainsi en fut-il des dogmes chrétiens. Le mode de leur développement fut tout à fait analogue à celui des autres développements humains ; leur progrès fut donc soumis aux vicissitudes des circonstances historiques, à la seule différence près que l'action d'une autorité infaillible prévint les erreurs.

Assurément Newman eut sur le continent des précurseurs, comme Drey et Möhler ; mais, même s'il a connu leurs travaux, on peut lui faire l'honneur d'une véritable originalité, car il a étudié le problème bien plus profondément qu'eux et d'une manière toute personnelle. Certes tout n'est pas tiré au clair ; sa synthèse demanderait encore bien des précisions ; elle laisse sans réponse bien des questions. Ces lacunes incontestables expliquent la diversité des systèmes qui se réclament de lui, « souvent injustement, mais non pas toujours sans motifs spécieux », comme l'a noté le Père de Grandmaison ; mais telle quelle, l'idée était féconde et destinée à un grand avenir. A lui seul, cet essai suffirait pour ranger Newman parmi les théologiens les plus importants du XIX^e siècle.

En 1874, sa *Letter to the Duke of Norfolk* réfutait d'une façon magistrale les accusations de Gladstone qui prétendait que les décrets du Vatican avaient changé complètement la

religion catholique, et rendu suspecte la loyauté des catholiques envers l'État. Par un nouveau prodige, il parvint à calmer l'opinion soulevée contre le « Vaticanisme » et surexcitée par le pamphlet de l'ex-premier ministre. Il est intéressant, au point de vue doctrinal, de noter qu'il se désolidarisait d'avec les infaillibilistes extrémistes et disait clairement pourquoi et en quoi il n'approuvait pas leurs exagérations (2).

La dernière intervention de Newman fut moins heureuse. En 1884, dans un article du *Nineteenth Century* sur l'inspiration et l'inerrance biblique, il présenta son hypothèse des *obiter dicta*. Pris à partie par le Dr Healy, il publia une brochure « *What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of canonical Scriptures ?* »

* * *

Pendant sa vie Newman fut suspecté de libéralisme. Au XXe siècle d'aucuns le jugèrent un précurseur du modernisme ou même « un moderniste avant la lettre ». Tout en reconnaissant que les soupçons dont il fut l'objet ont leur fondement dans ce que l'on a appelé « son subtil anti-intellectualisme » et dans sa défiance de la métaphysique, nous croyons que l'histoire impartiale n'enregistrera pas cette double accusation sans protestation. Si l'on peut relever dans ses ouvrages anglicans, surtout dans ses sermons d'Oxford sur le développement de la doctrine, tel ou tel passage un peu troublant, si certaines imprécisions de langage ont été exploitées par des auteurs désireux de mettre leurs hardiesses sous le patronage d'un nom vénéré, rien de plus opposé à toute sa vie et à toute son attitude intellectuelle foncière (au moins depuis sa rupture avec l'école libérale d'Arnold) que l'agnosticisme, le symbolisme, l'antidogmatisme, caractéristiques du modernisme. Tou-

(2) Newman se trouva mêlé, malgré lui, par une regrettable indiscrétion, aux ardentes polémiques entre ultramontains et libéraux qui précédèrent le concile du Vatican. Personnellement il croyait à l'infaillibilité ; cependant, il ne la tenait pas comme un dogme de foi, mais comme une opinion théologique ; de plus il pensait que l'infaillibilité ne pouvait s'exercer que dans des conditions strictement déterminées. D'autre part il redoutait les effets que produirait en Angleterre une définition. Les décrets du Vatican, il les accepta sans difficulté et sans répugnance et même remarqua avec joie la modération, la justesse des termes de la formule conciliaire et s'employa avec zèle à rassurer les esprits troublés.

tes ses tentatives pour se frayer une « voie moyenne » entre le protestantisme et les « nouveautés » romaines, voie moyenne basée sur la tradition de l'Eglise ancienne, tout son traité sur le développement du dogme, en particulier son anxiété de trouver des critères permettant de distinguer les développements légitimes des corruptions, son sentiment si vif de la nécessité d'une autorité doctrinale, enfin sa conversion elle-même seraient des non-sens, s'il avait été le moins du monde atteint par le virus moderniste. Inutile d'insister : ce serait faire injure à sa mémoire.

Nous croyons préférable et plus intéressant de caractériser son attitude intellectuelle en face du libéralisme.

Il a toujours éprouvé, nous assure-t-il, la plus vive répulsion pour l'adogmatisme libéral. Ainsi on lit dans son *Apologia* :

« Ce fut un pressentiment clair... que tout cela aboutirait au triomphe du libéralisme. J'avais employé toutes mes facultés à lutter contre le principe adogmatique... Ainsi que je l'ai dit, il n'y a que deux alternatives : le chemin de Rome ou le chemin de l'athéisme : l'anglicanisme est l'étape à moitié chemin d'un côté, le libéralisme de l'autre... Oh combien ceci me rendait malheureux ! »...

« Depuis ma quinzième année le dogme fut le fondement de mon culte... Je ne puis sympathiser avec une autre sorte de culte. Un culte de pur sentiment me semble un fantôme et une moquerie. Ce que je pensais en 1816, je le pensais en 1836, je le pense en 1864. Dieu me donne de le penser jusqu'à mon dernier soupir ! »

Les tendances minimisantes du libéralisme ne rencontrent en lui aucune complaisance. La loyauté et la totalité de sa soumission à l'autorité religieuse font un contraste frappant avec elles. Dans l'*Apologia* encore, il proclame croire tout le dogme révélé « tel qu'il est infailliblement interprété par l'autorité à laquelle il a été confié, et implicitement tel qu'il sera interprété par cette même autorité jusqu'à la fin des temps ». Et il ajoute, ce qui semble une répudiation du libéralisme de Döllinger et des savants allemands :

« Je me soumets de plus aux traditions de l'Eglise universellement reçues, dans lesquelles se trouve la matière de nouvelles définitions dogmatiques qui sont faites de temps en temps et qui sont, à toutes les époques, la manifestation du dogme catholique déjà défini. Et je me soumets à ces autres décisions du Saint-Siège, théologiques ou non, prononcées par les organes qu'il a lui-même désignés, lesquels, même si je laisse de côté la question de leur infaillibilité, et si je les considère au point de vue le moins élevé, se présentent à moi avec un

droit à être acceptées et obéies. Je considère aussi que graduellement, et dans la suite des temps, l'investigation catholique a pris certaines formes déterminées et est devenue une science, avec une méthode et une phraséologie propres, sous l'action de grands esprits, tels que saint Athanase, saint Augustin et saint Thomas ; et je ne me sens nullement tenté de mettre en pièces ce grand legs intellectuel. »

Un passage très intéressant de sa *Lettre au duc de Norfolk* condamne ce que nous nommons aujourd'hui l'historicisme, et pourrait servir de commentaire à tel paragraphe du serment antimoderniste : parlant de Döllinger et de ses objections contre l'infaillibilité, Newman écrit ces lignes remarquables :

« Je dois dire que je n'approuve pas plus que leurs actes l'idée qu'ils se font de l'histoire. Je ne nie pas les faits qu'ils exposent, mais l'usage qu'ils prétendent en faire ; et je ne comprends pas comme eux les rapports qui existent entre les faits historiques et les définitions de l'Eglise. Ils me semblent attendre de l'histoire ce qu'elle ne peut fournir, et ne pas avoir assez confiance dans les divines promesses et dans la Providence qui guide l'Eglise dans ses définitions. Et pourquoi donc l'histoire ecclésiastique aurait-elle plus de titres que l'Ecriture à renfermer « tout le plan de Dieu » ? Pourquoi le jugement propre, qui n'a pas le droit d'interpréter les Ecritures contre la voix de l'autorité, *aurait-il le droit d'interpréter contre elle l'histoire* » ? (je souligne).

« Qui ne croit les dogmes que parce qu'il les a tirés de l'histoire par sa raison, est à peine un catholique. Le vrai catholique *croit dans l'usage dogmatique que l'Eglise fait de l'histoire*, et l'Eglise pour se guider a aussi d'autres ressources : l'Ecriture, la tradition, le sens ecclésiastique et un certain pouvoir de raisonnement subtil qui a son origine en un don de Dieu. »

En 1879 Léon XIII, « appréciant hautement le génie et la science » de Newman, ainsi que s'exprimait le secrétaire d'Etat, l'élevait à la dignité cardinalice. Newman, tous ses amis, et l'opinion publique en général virent dans cet acte comme une sorte d'approbation donnée par le Saint-Père à sa conduite et à ses écrits, trop souvent méconnus ; et, étant donnée la lettre du secrétaire d'Etat, leur appréciation paraît justifiée.

Edgar Hocedez, S. I.

## CONTREFAÇONS DE L'OBEISSANCE

Le sort des vérités les plus saintes et des vertus les meilleures est d'être vouées aux contrefaçons. L'histoire nous le montre avec une évidence qui serait décourageante si nous n'avions foi en l'indéfectibilité de l'Eglise. Le moyen âge a connu ses « illuminés », ses « pauvres », ses « purs », dont le fanatisme religieux a fait des endurcis dans l'hérésie. Puis est venue la Réforme, avec ses erreurs concernant la foi et la justification ; puis le Jansénisme et sa doctrine de la crainte salutaire. Il y eut même les adeptes du pur amour. Contrefaçons nées du sein de la société chrétienne ou fabriquées au dehors, la Sainte Eglise les a toutes condamnées.

On pouvait croire qu'une vertu allait échapper à cette tendance à la perversion, aux abus : la vertu d'obéissance. Est-il possible d'obéir trop ou trop bien ? Le signe auquel on reconnaît l'âme conduite par l'Esprit de Dieu n'a-t-il pas toujours été sa promptitude à se soumettre à l'autorité légitime ? « Vir oboediens loquetur victorias », nous a-t-on répété depuis notre enfance. Et nous savons que ce principe ne concerne pas seulement l'autorité religieuse, mais qu'il s'étend au pouvoir civil : « Oboedite dominis carnalibus cum timore et tremore », nous dit saint Paul. On se souvient, par ailleurs, de la parole entendue par sainte Marguerite-Marie, qui se plaignait à Notre-Seigneur des contradictions entre les directives de son confesseur et celles reçues au cours de ses révélations : « Lorsqu'il y a conflit entre ton confesseur et moi, tu te rangeras toujours à l'avis de ton confesseur ». L'on sait enfin que sainte Thérèse accepta, durant des années, le martyre d'une obéissance à des directeurs qui ne l'ont point comprise.

Obéir en tout, obéir à la lettre, obéir « tamquam cadaver » ou encore « tamquam senis baculus » : ces expressions ne suggèrent-elles pas qu'il faut aller jusqu'à l'abdication de toute vie personnelle pour être sûr de ne pas dévier de la voie droite ? Il paraît donc difficile de commettre des exagérations en matière d'obéissance.

Pourtant les événements actuels nous mettent en présence d'un fait unique jusqu'ici dans l'histoire et qui n'en est que

plus saisissant : celui de nations entières menées jusqu'à la honte, jusqu'au suicide, par la fidélité de leur obéissance à leur chef. L'Allemagne s'effondre dans la plus affreuse des misères pour avoir obéi jusqu'au bout. Hier, c'était l'Italie ; et pendant les années 1940-1944 nous avons assisté à l'agonie de la France soumise au maréchal Pétain. Et nous ne parlons que de l'Europe.

Qu'on n'objecte pas qu'il s'agit d'une hallucination collective causée par la puissance prestigieuse de quelques illuminés. Car s'il est vrai que l'hitlérisme ne s'explique pas sans Hitler, ni le fascisme sans Mussolini, il n'en est pas moins vrai que fascisme et hitlérisme, en étant des doctrines d'autorité, sont des doctrines d'obéissance et que ces doctrines, des millions d'hommes les ont admises et en sont aujourd'hui les victimes.

La guerre actuelle, avec toutes ses horreurs, nous montre donc de façon non équivoque que la vertu d'obéissance a été, elle aussi, l'objet de contrefaçons perverses. En quoi donc consistent ces contrefaçons ?

Sans doute, admettra-t-on tout de suite qu'obéir à un ordre de pécher, c'est pécher. Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Sans doute, admettra-t-on aussi qu'obéir à qui n'a pas le droit de commander offre toujours un grave danger d'erreurs et donc de fautes à tout le moins matérielles. Et les esprits de bonne foi n'hésiteront pas ici à convenir du péril de certains slogans si largement répandus dans notre société et qui ont agi si profondément sur l'âme de nos contemporains : « obéir à l'appel de la race » ; « obéir à la voix du sang ». La race et le sang ne sont pas mandatés pour nous donner des ordres. Mais il nous semble plus urgent, aujourd'hui que le racisme et tous ses avatars ont été condamnés, de dénoncer une erreur, qui se cache au fond de tous les régimes autoritaires, une erreur concernant la place même qu'occupe l'obéissance et le rôle qu'elle doit jouer dans la vie de l'homme, et plus spécialement du chrétien.

Cette erreur, les âmes les plus généreuses risquent de ne pas l'apercevoir. Elles la vivent souvent de façon inconsciente et l'expriment parfois en des formules maladroites. Nous la caractériserions comme suit : elle consiste à faire de l'obéissance le tout de l'homme ici-bas, en assignant à cette vertu non pas la fonction de moyen indispensable, mais celle d'une fin. Vivre

pour obéir. N'est-ce pas ainsi qu'apparaît à certains, et des meilleurs, l'idéal difficile à atteindre, l'idéal contre lequel on pèche souvent, mais l'idéal quand même et le plus authentique de la perfection ?

Elles disent, ces âmes ferventes : « Je suis entré en religion pour faire la volonté de mes supérieurs ». Et elles semblent bien signifier par là qu'à partir du moment où elles se sont engagées dans la vie parfaite, elles ont assigné, comme un véritable but à toutes leurs actions, l'obéissance à l'autorité légitime. Ces mêmes âmes voudraient parfois transformer tous les actes intérieurs de vertu, même ceux-là que leur suggère spontanément l'amour de Dieu, en actes d'obéissance. Comme si cela seul pouvait avoir une valeur, dans l'ordre spirituel, qui leur est commandé. Et, de très bonne foi encore, certaines d'entre elles ont, avec tant d'autres du reste, apporté une lenteur déconcertante à reconnaître l'immoralisme foncier des régimes totalitaires. Éblouies à la vue d'États qui adoptaient, jusque dans le détail de leur organisation, le principe d'obéissance, elles ne pouvaient s'empêcher de croire qu'ils avaient trouvé le principe de l'ordre véritable.

Sans doute, le désir de faire de l'obéissance le tout de la vie chrétienne, de la vie spirituelle, manifeste-t-il une bonne volonté si sincère, si oublieuse de soi, que Dieu fera le plus souvent contribuer à sa gloire et au bien des âmes cette disposition magnanime. Mais qui ne voit que maintenir, même avec la meilleure bonne volonté, une erreur à la base de sa vie morale et religieuse, c'est s'exposer à de graves dangers. Dangers qui peuvent ne pas apparaître dans les conditions normales où n'existent point de conflits entre l'obéissance au supérieur et les exigences de la vie chrétienne, mais qui deviennent sérieux dans les moments de trouble, quand le supérieur est exposé lui-même à se tromper ou à sortir du domaine dans lequel il a le pouvoir de donner des ordres. Danger en tout cas, et toujours, d'entretenir en soi une confusion pratique des valeurs. Car de même que l'oiseau ne vit pas pour voler, quoi qu'on en dise, mais vole pour vivre, de même on ne se donne pas à Dieu pour obéir, mais on obéit pour se donner à Dieu.

Nous relisions dernièrement la Somme de saint Thomas. Il nous semblait que, sur notre monde vieilli, sa parole jaillis-

sait encore comme une source limpide : une source de lumière et de paix ; une source de rajeunissement.

Dans la *Secunda Secundae,* le saint Docteur, traitant de l'obéissance, pose la question : l'obéissance est-elle la plus grande des vertus : *Maxima virtutum* (1) ? « Il semble que oui, dit-il. N'est-il pas écrit, en effet, au premier livre des Rois : l'obéissance vaut mieux que les victimes : *Melior est oboedientia quam victimae ?* Mais l'offrande des victimes fait partie de la religion, et la religion est la plus importante de toutes les vertus morales. Donc l'obéissance est la plus grande de toutes les vertus. En outre, saint Grégoire affirme que l'obéissance est cette vertu qui imprime toutes les autres dans l'âme et qui les garde après les y avoir insérées : *oboedientia sola virtus est quae virtutes ceteras menti inserit insertasque custodit.* Or la cause l'emporte sur l'effet. Donc l'obéissance surpasse toutes les vertus.

« Mais, il est dit, par contre, que l'obéissance est digne de louange en ce qu'elle procède de la charité. La charité est donc supérieure à l'obéissance.

« Je réponds donc à la question comme suit, continue le saint Docteur. De même que le péché consiste en ce que l'homme, au mépris de Dieu, s'attache à des biens périssables, ainsi le mérite de l'acte vertueux provient de ce que l'homme, au mépris des biens créés, s'attache à Dieu, comme à sa fin. Or la fin domine toutes les choses qui sont dirigées vers elle. Donc, puisque c'est pour adhérer à Dieu que l'on méprise les biens créés, le mérite consiste d'abord dans le fait d'adhérer à Dieu et puis dans celui de mépriser les biens terrestres. Et c'est pourquoi, ces vertus par lesquelles on s'attache à Dieu même, c'est-à-dire les vertus théologales, sont supérieures aux vertus morales, qui font mépriser une valeur terrestre, pour s'attacher à Dieu (2). »

---

(1) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 104, art. 3.

(2) Respondeo dicendum quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus rebus inhaeret ; ità meritum virtuosi actus consistit in hoc, quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret sicut fini ; si ergo bona creata propter hoc contemnuntur ut Deo inhaereatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhaeret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit ; et ideo illae virtutes, quibus Deo secundum se adhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquod terrenum contemnitur, ut Deo inhaereatur (*ibid.*, in c.).

Et dans la réponse à l'objection tirée du texte de saint Grégoire, que nous avons cité plus haut, saint Thomas insiste sur le fait que seuls relèvent de la vertu d'obéissance les actes qui tombent sous un précepte. S'il existe donc, conclut-il, des vertus dont l'objet est antérieur à tout précepte, ces vertus sont antérieures à toute obéissance. C'est le cas pour la foi qui nous fait connaître l'autorité divine par laquelle Dieu a le pouvoir de commander (3).

L'énoncé de ces textes de la Somme rappelle déjà une vérité primordiale que la Tradition n'a cessé d'exprimer. C'est à la vie même de Dieu que les vertus théologales ont pour fonction d'accorder immédiatement la vie de l'homme. Car, dans les vertus théologales, il est toujours question d'atteindre Dieu par Dieu. Ceci est vrai de la foi. C'est vrai aussi de la charité. Nous ne croyons pas, en effet, en Dieu, d'abord parce que c'est commandé, mais parce que Dieu est la vérité infaillible. Et nous n'aimons pas Dieu, d'abord pour exécuter un ordre, mais parce qu'Il est infiniment aimable.

Absolument premières, ces vertus se subordonnent tous les préceptes comme tous les actes relevant d'autres vertus. Elles constituent comme la zone divine de la vie, soumise directement au contrôle de Dieu. Son expression est une loi immuable, la loi divine défiant toutes les constructions humaines. Saint Thomas aime à insister sur cette perspective si large de la vie chrétienne. A l'article 5 de la même question, il affirme solennellement : dans les choses qui ont trait au mouvement intérieur de la volonté, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu (4).

---

(3) Ad secundum dicendum quod ad oboedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in praecepto ; in quantum ergo actus virtutum operantur causaliter, vel dispositive ad earum generationem et conservationem, in tantum dicitur quod oboedientia omnes virtutes menti inserit insertasque custodit ; nec tamen sequitur quod oboedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo : primo, quia licet actus virtutis cadat sub praecepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem praecepti ; inde si aliqua virtus sit, cujus obiectum sit naturaliter prius, quam praeceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam oboedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas praecipiendi : secundo, quia infusio gratiae et virtutum potest praecedere etiam tempore omnem actum virtuosum ; et secundum hoc neque tempore, neque natura est oboedientia omnibus aliis virtutibus prior (II$^a$ II$^{ae}$, q. 104, art. 3, ad 2$^m$).

(4) Et ideo in his quae pertinent ad internum motum voluntatis homo non tenetur homini oboedire, sed solum Deo (*ibid.*, art. 5, in c.).

La même idée est reprise à la question 186, à propos des vœux de religion. Les actes intérieurs de vertu, fait remarquer le saint Docteur, ne tombent pas sous les vœux de religion, parce que ces actes relèvent tous de la charité, qui est comme leur mère. Ils s'offrent comme la fin à laquelle sont orientés les vœux de religion, et ne peuvent donc être soumis à ceux-ci (5).

C'est pour cette vie divine parfaite, à laquelle les vertus théologales nous adaptent directement, qu'existent toutes les autres vertus, les vertus morales. Parmi celles-ci, il faut ranger la justice dont l'obéissance fait partie. En tant que vertu déterminée (6), l'obéissance est, en effet, un aspect de la justice. L'homme obéissant, dit le Docteur angélique, est mû par l'autorité de qui commande, selon une nécessité de justice, comme une chose naturelle est mue selon une nécessité de nature (7).

Et il s'empresse d'ajouter, de crainte peut-être que la comparaison de la nécessité de nature ne suggère une sorte de dé-

(5) Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus q.), votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud I ad Cor. 13 : Charitas patiens est, benigna est etc... ; et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiae et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem (*ibid.*, q. 186, art. 7, ad 1[m]).

(6) Nous disons : en tant que vertu déterminée. Si l'on envisage, en effet, l'obéissance comme la disposition générale à se soumettre à Dieu, elle n'est plus, selon saint Thomas, une vertu spéciale « specialis virtus » ; elle entre dans toutes les activités ordonnées, naturelles ou surnaturelles, de l'homme, car elle exprime la dépendance foncière et permanente de celui-ci par rapport à Dieu. L'obéissance, comme vertu spécifiée, consiste dans la soumission à l'autorité humaine légitime, d'après une juridiction toujours déterminée et limitée. Dans ce sens de vertu spéciale, l'obéissance fait partie de la justice. Sans doute, ne faut-il attacher qu'une importance relative à cette hiérarchie des vertus morales entre elles. L'ordre de l'exposé y vise à une classification plutôt logique que réelle. Et saint Thomas fait remarquer au même endroit, que, sous le rapport de la chose sacrifiée, la volonté propre, l'obéissance est la plus louable des vertus morales. Ce qui importe, c'est la hiérarchie réelle, mise lumineusement en évidence dans les articles de la Somme théologique, et qui nous montre la transcendance des vertus théologales par rapport aux vertus morales, y compris l'obéissance.

(7) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1, et 4 hui. q.), oboediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae (*ibid.*, q. 104, art. 5, in c.).

terminisme dans l'obéissance : de même que les choses peuvent être soustraites à leur nécessité naturelle, ainsi l'homme peut être soustrait au devoir d'obéir : tout d'abord, par un ordre émanant d'un pouvoir supérieur à celui de qui commande, ce qui a pour effet d'annuler l'ordre du pouvoir inférieur ; ensuite si l'autorité ordonne une chose en laquelle l'inférieur ne lui est pas soumis (8).

Vertu morale, intégrée dans la justice, l'obéissance impose l'accomplissement des préceptes comme un dû; comme un dû que l'on rend à son supérieur en se soumettant à lui (9).

Et c'est donc cette place nécessaire de vertu subordonnée aux vertus théologales qu'occupe l'obéissance.

La fermeté avec laquelle s'exprime saint Thomas, en nous décrivant la hiérarchie des vertus surnaturelles, nous invite à réfléchir. Au fond, n'est-ce pas un principe universel qui se trouve contenu dans ces exposés de la Somme théologique, celui du primat de la vie par rapport aux forces qui sont appelées à diriger celle-ci, à aider à son épanouissement. Loi universelle, elle commande l'existence organique des individus, comme elle maintient la vie des peuples. Elle s'insurge contre toute conception mécanique du réel, contre toute tentative de substituer à l'essor des forces du dedans l'activité des puissances qui, du dehors, s'intéressent à l'évolution du vivant. Elle prétend qu'en matière d'éducation l'enseignement consiste moins dans le souci d'imposer à la mémoire et à l'intelligence des notions toutes faites que dans l'art de susciter des jugements personnels, des trouvailles judicieuses. Elle affirme, en morale sociale, que l'autorité n'est pas un privilège mais un service, et qu'est immoral le pouvoir qui veut s'imposer envers et contre le bien commun. Elle dit encore, en spiritualité, que l'action du directeur de conscience ne peut jamais contrecarrer, ni à fortiori supplanter, l'action de Dieu dans les âmes.

---

(8) Similiter ex duobus potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus oboedire : uno modo propter praeceptum maioris potestatis ; alio modo non tenetur inferior suo superiori oboedire, si ei aliquid praecipiat, in quo ei non subdatur... (*ibid.*).

(9) Alio modo potest accipi oboedientia, secundum quam importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti ; et sic oboedientia est specialis virtus et pars iustitiae ; reddit enim superiori debitum, oboediendo sibi ; et hoc modo oboedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat oboedire (*ibid.*, q. 4, art. 7, ad 3$^{m}$).

Doctrine lumineuse, doctrine de l'Église : n'avons-nous pas conscience, en la retrouvant sous la plume d'un de ses représentants les plus autorisés, qu'elle garde, aujourd'hui encore, la force de dissiper jusqu'aux derniers brouillards que les fausses idéologies ont accumulés, depuis bientôt un quart de siècle, sur notre monde contemporain.

Faire de l'homme une machine à exécuter des ordres ; baser la culture intellectuelle et morale sur l'atrophie de tout sens critique et sur l'inoculation des sentiments et des idées, comme on injecterait un stupéfiant dans un organisme affaibli ; embrigader les enfants dans des organisations militaires, les grisant de l'idéal de la « Parademarsch », où tous les mouvements sont synchronisés par une impulsion venue du dehors, n'est-ce pas ainsi que fut caractérisé, dans les pays à régimes autoritaires, l'épanouissement de l'ordre ?

C'est dans ce chaos clinquant que fut plongée la génération d'après la guerre 1914-1918. Il n'est pas jusqu'à la forme d'engouement vouée par cette jeunesse à ses aînés, qui ne porte la marque d'une déformation de l'esprit. La génération précédente avait le culte du maître. Nous parlons ici non pas, bien entendu, d'un culte idolâtrique lequel est toujours un signe de déraison, mais du respect, de l'admiration enthousiaste qui s'attache à une valeur. Le maître faisait œuvre de lumière. A son contact s'édifiait librement, mais profondément, la personnalité. Aujourd'hui, au maître a été substitué le chef. Et par le chef on entend non pas celui qui d'abord éclaire les intelligences et fait œuvre de sagesse, mais celui qui conduit des vouloirs parce qu'il a le don de les subjuguer. Nous accordons volontiers que ce soit un don. Nous accordons plus volontiers encore que la seule sagesse qui ne porte pas à l'action est déficitaire et souvent dangereuse. Mais le fait que tant de jeunes gens aujourd'hui — et ils constituent souvent l'élite — ne songent plus qu'à l'action et ne demandent plus que des consignes, sans plus porter d'intérêt vital à l'intelligence de l'action, aux idées, nous semble marquer d'un stigmate une génération qui a perdu le sens des valeurs primordiales.

L'homme n'est pas créé pour obéir, bien qu'il doive obéir pour atteindre à sa fin. Sa fin c'est de connaître et d'aimer Dieu. L'autorité dont le rôle consiste à soutenir, à diriger, à

redresser la vie intellectuelle, morale et religieuse, ne peut prendre la place du principe vital, naturel ou surnaturel, dans la personne et dans la société.

Dès lors, non seulement il s'agit d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes — vérité qu'aucune âme droite ne contestera jamais —, mais il faut se garder d'accorder à l'obéissance la valeur d'une fin dernière et d'instituer une pseudo-religion du chef, une mystique de l'immolation des individus et des collectivités à un homme, quelque prestigieuse que puisse être l'action de cet homme. Si nous, chrétiens, devons être prêts à nous donner au Christ jusqu'au sacrifice total, c'est que le Christ, en étant vrai homme, est vrai Dieu. Si nous nous glorifions de l'avoir pour chef, c'est qu'il est, en même temps que la voie qui conduit à la Vérité, la Vérité même, la Vérité qui illumine tout homme venant en ce monde. Lui obéir sans réserve, c'est déjà posséder en soi, sans réserve aussi, la connaissance et l'amour de Dieu.

Cette mystique du chef a d'ailleurs pour contre-coup, presque fatal, l'anarchie. Après avoir fait d'un homme le centre de toute sa vie, après l'avoir élevé sur un piédestal pour lui offrir l'encens de sa foi, de son espérance et de ses amours, quand on le voit tout à coup tomber à plat, alors, faute d'avoir fait le départ entre sa personne faillible et le principe nécessaire qu'il représente et qu'il doit servir, c'est du même coup l'attachement au principe lui-même qui s'écroule.

Notre époque doit retrouver la hiérarchie des valeurs, reprendre goût aux réalités premières, retourner à la pratique des vertus théologales. Ces vertus ont pour fonction de centrer notre existence sur Dieu même et nous donnent de nous abreuver directement à la source de la lumière et de la vie, à cette source, où l'on boit sans contrainte la Vérité qui délivre.

Mais, dira-t-on peut-être, à parler ainsi, ne prêche-t-on pas la désobéissance ? Nous répondrons, avec ceux qui ont bien voulu nous lire attentivement : en aucune façon. De même, en effet, que la condamnation des Pauvres de Lyon n'a nullement signifié le rejet de la pauvreté évangélique, comme l'a prouvé de façon péremptoire le triomphe de la réforme franciscaine ; de même qu'en dénonçant les erreurs de Molinos, l'Eglise n'a nullement entravé l'effort des âmes ferventes vers

la pratique de l'amour parfait ; de même, en constatant des déviations dans l'esprit d'obéissance, on ne diminue en rien le prestige de cette vertu. Au contraire. A lui assigner sa place, dans l'édifice de la perfection, on contribue à mieux mettre en lumière son indispensable valeur, sa nécessité dans la réalisation de la destinée des individus et des peuples. Il en va de l'obéissance un peu comme de la respiration. Le jour où l'homme cesse de respirer, il est condamné à mourir. Mais si, conscient de l'importance de ce phénomène vital, il se mettait à faire de la respiration le but de sa vie et de tous ses efforts, il créerait en lui une psychose et causerait probablement un déséquilibre dans son organisme tout entier.

Mettre l'obéissance à sa place, c'est comprendre son rôle d'universel soutien, dans notre existence de voyageur ici-bas. Saint Thomas, que nous avons abondamment cité, ne manque pas de souligner, de quelques traits lumineux, cette universalité nécessaire de l'obéissance chrétienne.

Parlant de l'obéissance des religieux à leurs supérieurs, il distingue trois sortes d'obéissance : la première, qui suffit au salut, incline à se soumettre dans les choses d'obligation ; la seconde, parfaite celle-là, fait sienne en toute matière licite, la volonté du supérieur ; une troisième enfin, l'obéissance indiscrète, porte à obtempérer même à un ordre malhonnête (10).

Saint Thomas entrevoit donc, comme un idéal de parfaite obéissance, l'acceptation en toutes choses honnêtes, de la volonté du supérieur. Et cette affirmation ne diminue en rien le principe établi plus haut, de la spontanéité de la vie intérieure. Car il s'agit bien d'une libre disposition de l'inférieur, comme l'indiquent clairement les mots : « si autem etiam in aliis oboedire voluerit, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis ».

C'est sur les mêmes bases que saint Ignace a fondé sa doc-

---

(10) Ad tertium dicendum, quod religiosi oboedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur ; et ideo quantum ad illa sola oboedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere ; si autem etiam in aliis oboedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis : dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae ; quia talis oboedientia esset illicita ; sic ergo potest triplex oboedientia distingui : una sufficiens ad salutem, quae scilicet oboedit in his ad quae obligatur ; alia perfecta, quae oboedit in omnibus licitis ; alia indiscreta, quae etiam in illicitis oboedit (*ibid.*, 104, art. 5, ad 3$^{m}$).

trine de l'obéissance. Loin de vouloir transformer en obligatoires les actes de vertus spontanés et libres, il cherchait, au contraire, à rendre spontanés tous les actes obligatoires. Il s'excuse d'écrire des Constitutions, parce que, dit-il, c'est le Saint-Esprit qui doit mener les âmes. L'obéissance, pour lui, n'a de valeur morale et religieuse que pour autant qu'elle s'affranchit de toute contrainte. Elle n'est pas digne du nom de vertu, si elle se borne à l'exécution extérieure de l'ordre reçu. Mais lorsque l'inférieur fait librement, de la volonté de son supérieur, sa propre volonté, alors oui, l'obéissance est une vertu. La perfection de celle-ci exigera un exercice plus élevé encore de la liberté. Il faut que l'inférieur en arrive à juger bon et aimable le commandement qui lui est fait.

De ceci que conclure ? Nous sommes aujourd'hui les témoins d'un prodigieux essor de la mécanique, lequel a son contrecoup un peu en tout domaine. Et s'il est vrai qu'on lui doit des réussites incontestables dans les différentes branches de l'industrie, la rançon de ce progrès, nous la payons dans le domaine spirituel et moral.

Pour obvier à toutes les formes de l'anarchie, on a tenté de mécaniser l'homme, individu et société ; de mécaniser le vouloir, la pensée, le sentiment et jusqu'aux réflexes instinctifs ; en un mot, de mécaniser la vie. L'échec devait être total. S'efforcer, en effet, de remplacer, par un dirigisme universel, l'action profonde de l'esprit, est aussi vain que de fixer un tuteur à un arbre mort, dans l'espoir de faire produire à ce dernier des fleurs et des fruits.

Le rappel de la conception chrétienne de l'obéissance aidera, nous osons l'espérer, au redressement nécessaire des perspectives. Elle contribuera peut-être à nous faire comprendre que cette vertu est exposée, comme toute autre, à la caricature et au plagiat. Quel réconfort, pour nous, de savoir que l'Église de Dieu, parce qu'elle possède l'intelligence qui vient d'en haut, peut en assurer, aujourd'hui encore, le maniement délicat et subtil.

François TAYMANS, S. I.

---

## « LA CHARITE N'EST PLUS DE MISE »

Il y a quelques semaines, un illustré bruxellois introduisait en ces termes un article sur le sort à faire à l'Allemagne : « Certains trouveront peut-être excessives les vues de notre éminent collaborateur. Mais, la « charité chrétienne » (1) n'est plus de mise quand il y va de la paix et de la tranquillité du monde et de la vie de nos enfants ».

Pareille affirmation nous semble trahir une méconnaissance profonde de la vertu qu'elle condamne, sinon le refus de s'élever au-dessus des réactions purement instinctives.

Au reste, nous ne nous arrêterions pas à ces lignes, si elles n'exprimaient un reproche fréquemment adressé aux catholiques, durant ces derniers mois, par des personnes d'autres milieux. Bien des chrétiens fervents eux-mêmes éprouvent un malaise en songeant au précepte de la charité devant la formidable liquidation de la guerre qui est en cours. Faudra-t-il, pour être entièrement fidèles au Christ, accepter le risque d'être dupes d'un ennemi qui nous a causé déjà tant de malheurs ? Ou bien faudra-t-il, dans les relations avec l'Allemagne et ses alliés, faire abstraction de cette vertu de charité qui, pourtant, domine et résume toute la morale chrétienne ? On rapporte que, dans un camp de prisonniers, des soldats polonais disaient : « Après la guerre, il y aura trois jours sans Dieu pour régler nos comptes avec les Allemands ». Devrons-nous admettre, dans les relations internationales, un domaine sans Dieu, ou du moins sans le Christ ?

Nous voudrions ici répondre au reproche qui nous est adressé, dissiper le malaise des chrétiens en montrant ce qu'exige de nous, non un christianisme travesti ou mal compris, mais la doctrine même du Maître interprétée par la tradition la plus sûre (2).

### *La vertu de justice vindicative.*

La morale chrétienne connaît une vertu de justice vindicati-

(1) Ces guillemets sont dans le texte.

(2) Les principes que nous invoquerons ici valent aussi, nous semble-t-il, pour notre conduite vis-à-vis des inciviques.

ve (3). Celle-ci est, suivant la définition de Cicéron adoptée par saint Thomas, la vertu qui repousse la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire.

Il vaut la peine de citer le Docteur angélique sur ce sujet :

« Les vertus sont des perfections additionnelles qui nous rendent capables de suivre de la manière convenable les penchants innés qui sont de droit naturel... Nous sommes naturellement portés à repousser les choses nuisibles. L'homme suit ce penchant en repoussant les injustices pour ne pas en être atteint ou en les punissant s'il en a été atteint déjà, non pas dans l'intention de nuire, mais pour éviter d'en être la victime » (4).

Pour accomplir sa destinée, l'homme a besoin de certaines facilités matérielles ; il a besoin, bien plus encore, de liberté, de sécurité et d'un climat moral où la vérité n'est pas bafouée, où le mal ne triomphe pas insolemment.

Ces biens sont agréables à posséder et l'homme peut s'y attacher uniquement pour le plaisir qu'il en éprouve. Dans ce cas, lorsqu'il les défend, il cède simplement à la poussée de l'instinct. Mais ces biens sont aussi la condition indispensable pour que puisse se réaliser le don de nous-mêmes à Dieu et aux hommes qui fait le sens de notre vie. Si, abusant de leur force, d'autres veulent nous en dépouiller, notre devoir est de nous opposer à leur entreprise de toute notre énergie. Plus sera haute la conscience que nous aurons de notre destinée, plus vigoureuse aussi sera notre défense, plus elle apparaîtra comme une lutte, non pas pour le maintien égoïste de notre confort, mais pour les intérêts supérieurs que nous entendons servir.

Soucieux plus qu'aucun autre de la gloire de Dieu et du service des hommes, le chrétien doit être particulièrement énergique à repousser l'injustice et à s'opposer au triomphe du mal.

---

(3) Nous traduisons par ces mots le terme de « vindicatio » employé par saint Thomas. Le mot « vengeance » nous paraît trop évoquer l'idée de haine. Du reste, dans notre langue, il désigne un acte, non une vertu. Saint Thomas ne considère la « vindicatio » que dans les personnes particulières. Rien n'empêche, nous paraît-il, de la considérer aussi dans la société lorsque celle-ci se défend elle-même ou défend ses membres contre l'injustice.

(4) *Somme Théologique*, $2^a$ $2^{ae}$, q. 108, a. 2.

La justice vindicative est donc une vertu chrétienne authentique. Le patronage de saint Thomas suffit d'ailleurs pour nous rassurer à cet égard. Le christianisme tient son exercice pour louable et nécessaire dans le monde très imparfait qui est le nôtre. Il n'étouffe pas la fière révolte qui nous est naturelle à la vue de l'injustice. Il y voit une force — et combien utile ! — pour nous faire surmonter notre nonchalance ou nos craintes en face des efforts et des dangers inhérents à la répression du mal. Non seulement il fixe très haut les exigences de la justice, en raison de la haute conception de l'homme qu'il nous inculque, mais il stimule encore toutes nos énergies dans sa poursuite ou son rétablissement. L'insistance de l'Eglise durant ces dernières années à réclamer le respect de la personne humaine devait mettre dans une lumière particulièrement vive l'odieux des crimes commis par les nazis contre leurs victimes : juifs, prisonniers politiques, déportés, Polonais, Russes et autres peuples envahis. A l'occasion du dimanche de la Passion, 18 mars 1945 (*A.A.S.*, 1945, p. 113), le Souverain Pontife a encore prononcé une condamnation formelle des doctrines de violence et de domination et appelé au repentir ceux qui s'y étaient abandonnés ([4bis]).

Qu'on ne vienne donc pas nous présenter l'Eglise comme une organisation qui pactise avec les coupables ou le christianisme comme une doctrine d'émasculés, étouffant toute réaction en face des horreurs commises par des ennemis. Saint Paul déjà, lui qui écrivit pourtant des pages enflammées sur la charité, proclamait que le prince porte le glaive pour le châtiment des coupables. Ce glaive, l'Eglise le bénit et réclame pour lui le respect. Bien plus, ses moralistes condamnent le relâchement que l'on observe trop souvent aujourd'hui dans la répression du mal. « Toute indulgence en matière pénale n'est pas à approuver. Trop souvent de nos jours, elle procède de motifs injustes ou bien on l'exagère de telle sorte que la société n'est plus défendue suffisamment contre les crimes » ([5]).

Mais à cette vertu de justice vindicative le précepte divin de pardonner les injustices ne va-t-il pas faire échec ? « Vous

(4bis) Ces pages étaient à l'impression lorsque nous avons eu connaissance de l'allocution prononcée par le Souverain Pontife le 2 juin 1945. On y trouvera de hautes directives sur le sujet que nous traitons ici.

(5) A. Vermeersch, *Theologia moralis*, II, n° 685.

avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent » (6).

Non ! Ce que le précepte divin du pardon exclut, c'est la haine. Celle-ci veut le mal de l'adversaire pour lui-même et non pour le rétablissement de l'ordre ; elle se désintéresse de la conversion de l'injuste, préfère même qu'elle n'ait pas lieu ou refuse d'en tenir compte, pour pouvoir continuer à haïr. Mais le chrétien qui, tout en poursuivant le coupable, veut son redressement et favorise celui-ci de toutes ses forces, qui accepte de le recevoir à nouveau dans son amitié lorsqu'il a donné des preuves suffisantes de son amendement, qui sait même prendre les devants pour faciliter la réconciliation, ce chrétien réalise le commandement du Maître. Sans doute, parfois, de grands cœurs vont plus loin et rendent le bienfait pour l'injustice. Ils voient dans cette générosité un moyen de regagner plus facilement l'âme de leur frère et estiment pouvoir sacrifier à cette fin des intérêts secondaires. Mais pareille conduite n'est pas toujours licite, en particulier quand il y va des intérêts d'autrui et, plus encore, de la défense du bien commun. Aussi, parlant de la miséricorde et de la clémence, le P. Vermeersch écrit-il : « Il faudra les exercer avec prudence, distinguant l'intérêt propre individuel dont on peut à bon droit faire abstraction et l'intérêt de la collectivité qui doit être défendu » (7).

Par des actes de violence répétés, l'Allemagne a créé en Europe un grave danger d'insécurité. Elle s'est rendue coupable d'injustices flagrantes envers de nombreux Etats. En déchaînant la guerre elle a causé des ruines immenses. Son triomphe insolent a jeté le trouble dans bien des consciences. Tout cela exige un rétablissement de l'ordre et il est juste qu'elle sente aujourd'hui le poids de cette force dont elle a voulu abuser. Dans son remarquable message de Noël 1944, le Souverain Pontife parle expressément des « impositions et des charges admissibles comme dommages de guerre » et poursuit : « Que certains peuples dont les gouvernements — ou peut-être en partie également eux-mêmes — sont rendus coupables de la

(6) *Mt, V,* 43-44.
(7) *Theol. mor.,* l. c.

guerre, aient à supporter pour quelque temps la rigueur des mesures de sécurité jusqu'à ce que les liens de la confiance mutuelle soient, petit à petit, renoués, c'est chose, pour pénible qu'elle soit, difficilement évitable ».

Ce serait donc une erreur de croire que nous devions sacrifier la justice vindicative aux exigences de la charité et de chercher dans ce sens la solution de l'antinomie qui semble exister entre ces deux vertus. « Du point de vue de la justice, nous avons le droit et le devoir de nous défendre, de faire cesser les sévices ou les dénigrements, de riposter par les armes à ceux qui nous assaillent par les armes. La charité n'est point faite pour amoindrir les exigences de la justice. Mais, ces défenses, et même ces sanctions de justice, étant assurées, *avant, pendant* et *après notre mise en garde,* notre charité ne saurait oublier que tous les hommes, y compris nos ennemis, sont sous le rayonnement de l'amitié de Dieu, de ce Dieu que, par hypothèse, nous aimons » (8).

Ces lignes du P. H. D. Noble O. P. nous mettent dans la perspective de la véritable solution. Nous allons y passer maintenant.

*La place de la charité* (9).

Si la justice vindicative veut rester elle-même, si elle veut se dépasser, pour ouvrir la voie à la reconstruction, à la réconciliation, il faut qu'elle s'allie à la charité, à un amour suffisamment fort pour nous faire négliger nos griefs personnels, amour dont la source ne saurait se trouver qu'en Dieu et en son Christ.

Il est facile de voir que, laissée à elle-même ou stimulée par la haine, la justice vindicative risque de dépasser ses propres limites et de dégénérer en brutalité et en sévices. A l'heure du châtiment, lorsque le coupable est vaincu, terrassé, la tentation est forte pour sa victime de laisser en elle-même libre carrière à la bête qui a eu peur et qui a souffert, qui veut faire trem-

(8) H. D. Noble, *S. Thomas d'Aquin, Somme théologique,* trad. *Revue des Jeunes. La charité,* t. II, note 20. C'est nous qui soulignons.

(9) Nous restons ici sur le plan des relations internationales. On conçoit sans peine que les États puissent être, comme les individus, objet de charité (voir à ce sujet la note du P. Delos O. P. dans les *Comptes rendus de la Semaine Sociale de Paris,* 1928, p. 418).

bler et souffrir à son tour. Bien plus, sous couvert de justice ou de vengeance à exercer, certains se laissent aller à leurs plus bas instincts de rapine, de brutalité et de lubricité.

Sans doute, psychologiquement, certains excès s'expliquent chez des hommes entraînés dans le tourbillon de la guerre, dont certains ont subi les abominables traitements de la Gestapo, qui ont encore des membres de leur famille prisonniers en Allemagne ou qui veulent venger leurs morts. Nous ne voudrions pas juger leur conduite sans tenir compte de ces excuses. Nous voudrions plutôt les aider à se dépasser, pour que leur désintéressement et leur maîtrise d'eux-mêmes soient à la hauteur de leur courage et de leur patriotisme. Qu'importe si pour le faire il faut s'opposer au courant général, heurter même des convictions qui se croient pures et justes ! Un chrétien ne peut être un suiveur. S'il voit son entourage aller à la dérive, il ne doit pas craindre de faire choc pour le retenir.

Car il ne peut être question de répondre à l'injustice par l'injustice. Le respect des personnes que nous avons revendiqué dès avant la guerre contre les régimes totalitaires, nous le réclamons aujourd'hui encore, même pour les vaincus. Ce n'eût pas été la peine de lutter cinq ans contre le nazisme pour en reprendre les méthodes à notre compte et nous ne voulons pas devenir des disciples de Hitler et de ses séides, même quand leurs doctrines se retournent contre eux. Nous entendons rester fidèles à nous-mêmes et brider nos mauvais instincts.

A ceux qui croiraient encore que, pour bien faire, il suffit de se laisser guider par le sens inné de la justice que chacun porterait en soi nous conseillons de lire les pages que le Docteur De Greeff, professeur à l'Université de Louvain, consacrait en 1943 à la structure affective de la notion de justice ([10]). On nous permettra de citer quelques lignes de l'éminent psychiatre : « Ce que l'on considère souvent comme un sens inné de la justice n'est autre chose qu'un équilibre des forces instinctives orienté dans le sens de la marche de la personnalité et tendant à justifier cette marche *quelle qu'elle*

(10) *La structure affective de la notion de justice*, dans la *Tijdschrift voor Philosophie*, 1943, pp. 516-542. L'auteur appelle « structure affective » « une organisation difficilement ramenable à la pensée claire, directement en rapport avec les tendances instinctives qu'on décèle sous le contenu intellectuel de la notion de justice ».

*soit* (c'est nous qui soulignons). Il paraît, en tout cas, extrêmement difficile de séparer dans la mentalité populaire la notion de justice de la notion de vengeance. Les réactions purement instinctives sont facilement nationalisées et parfois assimilées à la vie morale la plus haute. On peut dire qu'une fois abandonnés les principes sûrs de la justice pour s'en remettre au sentiment spontané du juste et de l'injuste, l'homme ne sait plus où il va. D'où nécessité absolue, pour un ordre social quelconque, de se diriger d'après les principes et non d'après les réactions de justice spontanée des masses, fussent-elles des masses intellectuelles » (11).

Notre instinct nous pousse, notamment, à nous représenter notre ennemi comme bien pire qu'il n'est en réalité, à mettre tous les torts de son côté, à oublier les nôtres, à faire abstraction des circonstances atténuantes qu'il pourrait faire valoir. « Le prochain, nous dit encore le Professeur De Greeff, est infiniment plus riche, plus nuancé, plus autre que notre intentionalisme ne nous le fait voir. Ce sont souvent l'agression et la peur qui tendent à ce que nous le fixions à un niveau très bas » (12).

Il y a donc trop de complicité entre la structure affective de notre notion de justice et l'instinct de vengeance, voire, comme nous l'avons dit, nos instincts les plus bas, pour que nous puissions laisser la vertu de justice à elle-même. Aussi la conclusion du Professeur De Greeff rejoint-elle formellement ce que nous disions plus haut : « La notion de justice se développant essentiellement en fonction du prochain, elle ne peut acquérir un développement utilisable que si le sujet est relié à autrui par autre chose que sa propre défense, que s'il y est relié par l'amour » (13).

Cet indispensable amour, nous en trouverons l'objet dans tout ce que la personne du coupable, malgré ses fautes, renferme encore de beau et de bien.

Il ne faut même pas être chrétien, il suffit d'être homme pour se sentir profondément ému en songeant aux valeurs humaines qui sont entraînées dans la catastrophe qu'est tout crime : aux richesses d'intelligence et de cœur que possède celui

(11) *loc. cit.*, p. 530.
(12) *ibid.*, p. 548.
(13) *ibid.*, p. 550.

qu'il faut punir, aux liens d'affection qui l'attachent à sa femme, à ses enfants, à ses parents. Forcé de sévir contre un coupable, le justicier digne de sa mission tâche de sauver le plus possible de ces richesses. Elles sont si nécessaires d'ailleurs à l'humanité elle-même qui n'en possède pas de trop ! Le criminel, même le plus dégradé, reste un homme et ce mot renferme des profondeurs qui font frémir n'importe quel cœur droit et lui inspirent le respect. Et quand il s'agit, non plus d'un individu mais d'un peuple, ce qui reste de bien est encore beaucoup plus important. A côté des crimes de guerre, que d'intelligence, de courage, de dévouement ! Que de circonstances atténuantes ! Combien d'Allemands ignorants ou impuissants, entraînés dans un tourbillon qui les dépassait infiniment, ont une culpabilité amoindrie, souvent même nulle !

Dans de telles conjonctures, lâcher la bride à nos passions, prendre le sentiment pour guide, c'est risquer de détruire sans aucun profit ce qui aurait pu être sauvé. Garder pour le coupable l'amour que nous devons à tout homme est le seul moyen d'apprécier son cas avec justice et de procéder avec le moins de dommages possible à une opération indispensable mais dont la gravité même exige toute notre réflexion.

Au reste, la justice vindicative doit se souvenir qu'elle n'a qu'un temps. Elle doit souhaiter ouvrir la voie le plus rapidement possible à la réconciliation, à la réintégration du coupable dans la communauté humaine ; c'est alors seulement que la paix sera rétablie. « Dans une de ces formules très justes qui lui sont habituelles, le Docteur Angélique écrit que la paix véritable et authentique relève plutôt de la charité que de la justice, le rôle de la justice étant plutôt d'écarter les obstacles à la paix, celle-ci étant proprement et particulièrement une mise en œuvre de la charité » (14).

Il ne suffit pas de punir et d'avoir obtenu réparation ; il faut encore reconstruire et reconstruire, si l'on peut dire, de l'intérieur avec l'aide du coupable lui-même. L'homme est spontanéité, création continuelle d'activité ; si nous ne parvenons pas à gagner la source même de cette activité, l'œuvre du redressement devra être recommencée sans cesse et la paix sera précaire. On peut redresser un chemin et le résultat cherché

(14) S.S. Benoît XV, *Encyclique « Pacem »*.

sera obtenu une fois pour toutes. Mais si un homme a une tendance à dévier, il faudra atteindre le centre même qui commande ses mouvements, sous peine de ne rien gagner du tout.

Il importe donc souverainement que le coupable reconnaisse sa faute et s'emploie lui-même à en réparer les conséquences. A quoi bon imposer une paix draconienne si elle reste pour le vaincu un « Diktat » dont il se prépare à briser le joug dès que la nonchalance ou les querelles de ses vainqueurs le lui permettront ? Or, s'il y a quelques chances d'amener un coupable à résipiscence, ce n'est pas en le traitant avec l'arbitraire de la haine, en restant sur le plan de la violence, mais en lui faisant rencontrer la justice et l'amour, la vraie justice qui est inséparable de l'amour. « Tout en frappant durement quand il le faut, la justice doit toujours laisser, dans la rigueur de la répression, le champ libre à l'intervention d'une vertu supérieure : l'amour personnel de l'homme. En touchant le condamné, cet amour lui donnera conscience, dans son châtiment, de n'être pas totalement retranché de la communauté des hommes, tel un « damné de la terre », auquel il ne resterait plus d'autre issue que le désespoir sans fond et la haine sans mesure » ([15]).

Osons le dire : il appartient à celui qui veut briser le cercle de la haine de faire le premier pas, au risque même de voir son adversaire abuser de sa démarche. La charité doit être prudente, certes, et prendre toutes les précautions que réclament les circonstances ; mais elle doit aussi accepter les risques inhérents à toute conquête, sûre d'ailleurs que, malgré certains revers, elle finira par triompher.

Pour le chrétien surtout, au delà du châtiment et de la réparation, ce qui importe c'est l'âme du frère à regagner et à sauver. Un hebdomadaire français consacrait récemment un article à « Détresse de l'Allemagne, justice de Dieu » où l'on trouve d'excellentes idées sur le grand drame auquel nous assistons. L'auteur toutefois concluait : « Devant l'accumulation si énorme de désastres que l'apocalypse germanique ne fait que couronner, il n'est qu'une attitude digne : l'adoration muette de la justice divine ». Nous croyons pour notre part, que le christianisme nous convie à plus. Où serions-nous si Notre-

(15) Chan. Dermine, *Justice, devoir civique et répression,* dans *Revue Nouvelle,* 1er avril 1945, p. 314.

Seigneur et Notre-Dame s'étaient contentés d'adorer en silence la justice de Dieu ? Leur exemple, où apparaît toute la splendeur de la charité divine, nous invite à offrir nos souffrances pour le salut éternel de ceux-là mêmes qui ont causé notre malheur. Le sort moral de l'Allemagne devrait être un des grands objets de nos prières d'aujourd'hui. Sans doute, nous assistons à un juste retour des choses, mais plutôt que de voir et d'adorer le bras vengeur de Dieu s'abattant sur les coupables, j'eusse préféré la conversion qui les eût préservés du châtiment, et, maintenant encore, je désire la hâter autant que je le puis.

*Grandeur de la charité chrétienne.*

Ne sont-ce pas ces idées qui ont prévalu dans ce que renferment de louable les modifications modernes du droit pénal et du régime pénitenciaire ? Nous nous sommes dégagés d'une certaine barbarie dans le domaine du droit commun ; sont-ce les esprits « avancés » qui vont en prêcher la maintenance sur le plan international ? Libre à eux de représenter une humanité aussi peu progressive, mais ce que nous ne pouvons souffrir c'est qu'ils travestissent notre charité en une vertu sans force et sans clairvoyance.

C'est la charité chrétienne qui a fait les Père Damien et les Don Bosco ; c'est elle qui a poussé nos ecclésiastiques et nos jeunes gens à travers les ruines fumantes et branlantes de nos villes bombardées et c'est elle qui a animé les meilleurs de nos volontaires et de nos résistants.

Et qu'on ne vienne pas nous présenter la charité chrétienne comme responsable de l'impréparation où nous a trouvés l'attaque des pays totalitaires. Notre imprévoyance dans ce domaine résulte bien plus de préoccupations commerciales à courte vue ou de la course au plaisir que de la mise en pratique de l'Évangile. Si nos peuples avaient eu un peu plus de véritable charité envers eux-mêmes, envers la communauté internationale, ils auraient consenti plus facilement les sacrifices nécessaires pour continuer la garde sur le Rhin, pour prévenir le réarmement des pays militaristes et l'expansion tant intérieure qu'extérieure des régimes totalitaires.

Nous ne croyons pas que la charité chrétienne ait jamais mis en péril la « vie de nos enfants ». Ce qui compromet l'avenir, c'est non la charité mais la haine. Celle-ci mène la ronde

infernale des représailles qui n'a aucune raison de finir ; celle-là seule est capable de briser le cercle fatal et d'arrêter cette course insensée.

Nous ne renonçons donc pas à l'œuvre de la justice mais nous voulons qu'elle se tempère et se complète d'amour. Le justicier accomplit une œuvre qui le dépasse. Il s'agit de bien autre chose que de rentrer dans nos frais ou d'assouvir notre haine. L'exercice de la justice vindicative est un service de la société et, dans toute la mesure du possible, une œuvre de relèvement du coupable.

Cette conception nous paraît avoir été illustrée d'une manière admirable par un épisode que nous rapportent les annales du maquis français. Cinq cents maquisards s'étaient rassemblés sur le plateau de Glières (Haute Savoie). Ils étaient commandés par le lieutenant Morel, qui devait plus tard tomber au combat. Un jour, on lui amène un de ses hommes ; ce malheureux avait trahi ses compagnons. « Au terme d'une longue délibération, on décida la condamnation à mort. Alors, après avoir fait son devoir d'officier responsable de ses réfractaires, le lieutenant se retrouva devant un homme qui allait mourir. Il se comporta en chrétien. Il voulut que le coupable, qu'il aimait encore comme n'importe lequel de ses hommes, ne manquât pas son salut après avoir manqué sa vie. Il passa la nuit auprès de lui, comme l'aurait fait un prêtre, pour le préparer à mourir. Au poteau d'exécution, il l'embrassa et, après lui, tous ses officiers. Le coupable reconnut ses fautes et en demanda pardon : autant il avait été lâche la veille pendant l'interrogatoire, autant il sut mourir d'une façon magnifique. Alors le lieutenant rentra dans son P. C. et il pleura » ([16]).

De pareils traits sont la gloire du christianisme qui a su nous apprendre à unir la force et la fermeté d'âme à la plus grande délicatesse. Idéal difficile à réaliser, mais qui mène l'homme à des hauteurs splendides dont il garde toujours en lui le désir.

Il y a plus de grandeur à tenir une ligne de faîte qu'à se laisser rouler sur un des versants qu'elle unit et domine. Le christianisme ne s'est jamais donné comme une doctrine de facilité et d'abandon à nos instincts brutaux. Il prétend, au contraire, mener les hommes par les lignes de faîte, parce que c'est là qu'on s'approche le plus de Dieu.

Clément MERTENS, S. I.

(16) *Témoignage chrétien*, 23 mars 1945.

# ACTES DU SAINT-SIEGE

N.B. Le Motu proprio du 24 mars 1945, sur l'usage d'une nouvelle version latine des psaumes dans la récitation de l'Office divin, que nous avons reproduit dans notre fascicule précédent p. 226(834), a été publié aux *A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 65.

## S. CONGREGATION DES RITES

### Office et messe de la fête du Cœur Immaculé de Marie. (*A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 44).

Après avoir donné le texte de l'office et de la messe, désormais obligatoires le 22 août dans l'Eglise universelle, ce document, dans la partie dispositive que nous reproduisons intégralement, rappelle l'histoire de la fête du Cœur Immaculé, souligne la signification spéciale de son établissement dans les circonstances actuelles et indique les changements à introduire dans le calendrier liturgique.

*Urbis et Orbis*

Cultus liturgicus erga Cor Beatae Mariae Virginis, cuius remota vestigia praebent commentarii Patrum de Sponsa Cantici Canticorum, cuique plures mediae et recentioris aetatis viri sancti ac mulieres proxime viam pararunt, ab ipsa Sede Apostolica primum approbatus est ineunte saeculo undevicesimo, cum Pius Papa septimus Festum Purissimi Cordis Mariae instituit, ab omnibus dioecesibus et religiosis familiis, quae eius celebrationis facultatem petiissent, die Dominica post Octavam Assumptionis pie sancteque agendum. Medio autem eodem saeculo Festum Purissimi Cordis Beatae Mariae Virginis, quod in annos latius per orbem catholicum propagabatur, iussu Pii noni ac Sacrae Congregationis Rituum cura, proprio Officio propriaque Missa auctum est. Hoc porro cultu Ecclesia Cordi Immaculato Beatae Mariae Virginis debitum honorem tribuit, cum sub huius Cordis symbolo Dei Genitricis eximiam singularemque animae sanctitatem, praesertim vero ardentissimum erga Deum ac Iesum Filium suum amorem, maternamque erga homines divino Sanguine redemptos pietatem devotissime veneratur. Invalescebat interea in animis, Pastorum pariter ac fidelium, ardens studium atque optatum, ut Festum Purissimi Cordis Beatae Mariae Virginis, totius Ecclesiae commune efficeretur. Quare, Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa duodecimus, gravissimas miseratus aerumnas, quibus christiani populi ob ingruens immane bellum affliguntur, universam sanctam Ecclesiam totumque genus humanum, quod olim Leo Papa tertius decimus Cordi Iesu sacratissi-

mo devoverat, Cordi quoque Immaculato Beatae Virginis et Matris anno millesimo nongentesimo quadragesimo secundo, die Immaculatae eius Conceptioni sacro, in perpetuum dicavit. Ut autem eiusdem consecrationis memoria servaretur, Festum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis cum Officio et Missa propria, die 22 Augusti, loco diei Octavae Assumptionis eiusdem Beatae Mariae Virginis, sub ritu duplici secundae classis quotannis celebrandum, ad universam Ecclesiam extendere decrevit : ut, opitulante Beata Dei Genitrice, cunctis gentibus pax, Christi Ecclesia libertas praestaretur, peccatores vero, propriis reatibus expediti, omnes denique fideles in puritatis dilectione virtutumque exercitio solidarentur. Hisce itaque Beatissimi Patris mandatis obsecundans, infrascriptus Carolus Cardinalis Salotti, Episcopus Praenestinus, et Sacrae Rituum Congregationis Praefectus, in Audientia diei 10 Decembris 1943, confectum schema Officii proprii ac Missae Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis eidem Sanctissimo Domino Nostro obtulit. Sanctitas porro Sua exhibitum schema approbavit et illud in universali Ecclesia adhibendum mandavit in Festo Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis, prouti in superiori prostat exemplari. Servatis de cetero Rubricis. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 4 Maii 1944.

*Variationes in rubricis missalis et breviari romani*

Introducto festo Immaculati Cordis B. Mariae Virginis die 22 augusti, loco diei Octavae Assumptionis eiusdem Beatae Mariae Virginis, Rubricae quae suis locis in Missali et Breviario Romano pro Octava Assumptionis inveniuntur, ita reformandae sunt :

In Breviario Romano, die 15 augusti in Rubrica ad finem Officii : « Infra Octavam et in die Octava Antiphonae et Psalmi etc... » deleantur verba : *et in die Octava.*

Die 21 augusti in Rubrica posita pro Vesperis omittatur Commemoratio Ss. Timothei, Hippolyti et Symphoriani Martyrum.

Die 22 augusti in festo Immaculati Cordis B.M.V. ponatur haec Rubrica :

De die Octava Assumptionis B. Mariae V. nihil fit in Officio Immaculati Cordis. Sicubi tamen hac die celebretur aliquod festum duplex I vel II classis, quod non sit B. Mariae Virg., de ipsa die Octava fit commemoratio, iuxta Rubricas.

In Missali Romano die 22 Augusti in festo Immaculati Cordis B.M.V. ponatur :

De die Octava Assumptionis B. Mariae Virg. nihil fit in Missa Immaculati Cordis. Sicubi tamen hac die celebretur aliquod Festum duplex I vel II classis, quod non sit B. Mariae Virg., de ipsa die Octava fit Commemoratio per orationes diei Festi, iuxta Rubricas, et dicitur Praefatio de B. Maria Virg. Et te in Assumptione, nisi ipsa Missa occurrens, aut Commemoratio prius habita, aliam Praefationem exigant.

Ex Secretaria S. Rituum Congregationis, die 4 Maii 1944.

## S. PENITENCERIE

**Absolution collective.** (Réponse du 10 décembre 1940 : *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 571. — Instruction du 25 mars 1944 : *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 155).

Dès la guerre précédente, la S. Pénitencerie a reconnu la légitimité de l'absolution collective donnée aux soldats avant la bataille, si leur grand nombre ne permet pas de les entendre individuellement en confession (1).

Nous trouvons la première concession du même genre, pour les récentes hostilités, dans des facultés accordées par la S. Pénitencerie, le 30 août 1939, à l'Ordinaire militaire (Feldbischof) de l'armée allemande (2).

Peu après, la S. Congrégation Consistoriale, dans son décret du 8 décembre 1939, citait parmi les facultés concédées aux aumôniers en chef, avec mission de les communiquer à leurs subordonnés prêtres, le pouvoir d'absoudre les soldats par une formule générale et sans confession préalable orale, *imminenti aut commisso praelio* (3). Mais parce que dès ce moment on se rendait parfaitement compte des dangers que les raids aériens allaient faire courir à la population civile, le même décret permettait de donner à tous les fidèles l'absolution collective, *instante periculo mortis durantibus praefatis (aëris) incursionibus.* ...

A dire vrai, cette faculté n. 14, tant pour les soldats que pour les civils, était plutôt la reconnaissance officielle d'une doctrine commu-

---

(1) *Declaratio* 6 febr. 1915. *A.A.S.*, VII, 1915, p. 72. — *N.R.Th.*, 1920, p. 305 ; 1939, p. 967.

(2) Konrad Hofman, *Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Krieg*. Fribourg e. B., 1940, p. 129. Dans son commentaire, le Feldbischof déclare que le seul fait de la *mobilisation* ne permet pas à tous les soldats de bénéficier de l'absolution collective. Il ne voit d'autre norme pour l'usage raisonnable de la faculté que le jugement consciencieux des aumôniers. Bientôt, on va le voir, s'est fait sentir la nécessité d'aller plus loin.

(3) S. C. Consistorialis *Index facultatum quae... Vicariis Castrensibus...conceduntur*, 8 dec. 1939, n. 14. Imminenti aut commisso praelio :

a) .....

b) liceat iisdem sacerdotibus absolvere a quibusvis peccatis et censuris quantumvis reservatis et notoriis, generali formula seu communi absolutione, absque praevia orali confessione, sed doloris actu debite emisso, quando sive prae militum multitudine sive prae temporis angustia singuli audiri nequeant, eosque ita absolutos, ad S. Mensam Eucharisticam, per modum Viatici, admittere. Ne omittant vero poenitentes docere absolutionem ita receptam non esse profuturam, nisi rite dispositi fuerint, eisdemque obligationem manere integram confessionem suo tempore peragendi (*A.A.S.*, XXXI, 1939, p. 712. — *N.R.Th.*, 1940, p. 306).

ne qu'une concession positive nouvelle. Les moralistes en effet, interprétant le précepte divin de la confession, prévoient déjà ces cas où l'intégrité matérielle est impossible et où les circonstances rendent nécessaire une absolution collective.

La guerre allait bientôt amener de nouvelles applications des principes généraux, applications sanctionnées par le Saint-Siège. Ce sont les évêques allemands qui furent les premiers à solliciter une extension de l'absolution collective à certaines catégories de fidèles en dehors de tout danger de mort. Nous empruntons au *Monitore Ecclesiastico* de mars 1941, p. 63, le texte d'un indult fort intéressant de la S. Congrégation des Sacrements du 23 avril 1940, n. 1906/40 :

*Beatissime Pater,*

E.mus Archiepiscopus Wratislavien., uti praeses Conferentiarum Fuldensium, ad pedes Sanctitatis V. provolutus, humiliter sequentes postulat extensiones facultatum iam concessarum, tempore praesentis belli, Exc.mo Episcopo Castrensi Germaniae per indultum S. Congregationis de Sacramentis (4) diei 30 Augusti 1939 :

1. Absolvendi a peccatis et censuris forma cumulativa vel generali et admittendi non servato ieiunio ad S. Communionem fideles qui non imminenti iam praelio sunt expositi, sed versantur, vi mobilisationis, tempore praeparationis et instructionis ad bellicas operationes, quando impediti sunt singuli ad confessionem sacramentalem accedere necnon ad Eucharisticam communionem tempore matutino et servato ieiunio.

2. Absolvendi forma generali et ad S. Communionem non servato ieiunio admittendi simillimis in circumstantiis fideles exercentes labores usui militari destinatos, licet in conditione civili permaneant.

3. Item absolvendi forma generali et ad S. Communionem non servato ieiunio admittendi fideles in castris captivorum congregatos, qui simili modo impediti sunt accedere singuli ad confessionem sacramentalem et ad S. Communionem, servato ieiunio.

Ex Audientia SS.mi diei 22 aprilis 1940.

SS.mus Dominus Noster Pius Papa XII, audita relatione infrascripti Secretarii S. Congregationis de Sacramentis, attentis peculiaribus actualis belli adiunctis, facultatem indulget absolvendi forma generali fideles, iuxta preces, iisdem vero praemonitis de obligatione integram confessionem suo tempore peragendi : necnon dispensandi a lege ieiunii eucharistici eosdem fideles ita ut aliquid etiam per modum solidi sumere valeant ante SS.mam Eucharisticam Communionem, in loco honesto et decenti recipiendam, servato tamen ieiunio a quatuor saltem horis ac remoto quovis scandalo et admirationis periculo.

(4) D'après la source que nous venons de citer (Hofman, l.c.), il s'agit d'un indult de la S. Pénitencerie, ce qui s'explique mieux d'ailleurs vu l'objet de ces facultés.

Praesentibus valituris pro hoc anno, tempore Paschali, non solum pro sacerdotibus qui quovis modo iurisdictioni Episcopi Castrensis subsunt, sed etiam pro aliis sacerdotibus qui solius Ordinarii localis iurisdictioni subesse inveniuntur.

Indult intéressant, disions-nous, parce qu'il laisse entrevoir les difficultés du ministère sacerdotal auprès des ressortissants de la Wehrmacht et qu'il témoigne d'autre part de la volonté des évêques allemands de ne pas prendre leur parti de ces difficultés. Pour les camps de prisonniers, étant donné sans doute les rigueurs de la réglementation du service religieux, le grand nombre des captifs, l'ignorance de leur langue, on comprend bien aussi l'opportunité de la faculté, en même temps qu'on se réjouit de l'initiative prise à ce sujet par la hiérarchie locale.

Quelques mois plus tard, le Cardinal Bertram de Breslau, estimant devoir exposer au Saint-Siège une modification de la situation, recevait, par l'intermédiaire du Nonce à Berlin, pour des cas analogues, cas extraordinaires toujours, la réponse que voici (5) :

*Beatissime Pater,*

Sanctitas Vestra, per Sacram Congregationem de Sacramentis, Rescripto sub n. 1906, die XXII Aprilis h.a., facultatem benigne concessit « absolvendi forma generali et ad Sacram Communionem, non servato ieiunio, admittendi fideles in castris captivorum congregatos, qui impediti sunt accedere singuli ad Confessionem sacramentalem, et ad Sacram Communionem, servato ieiunio a saltem quatuor horis ».

Cum vero nonnullae circumstantiae mutatae sint, impedimenta autem permaneant, humillime petere audeo, ut eadem licentia ad civilis conditionis opifices Polonicos et Cechicos extendatur, et ad viros e castris captivorum ad laborandum dimissos, qui impediti sunt accedere singuli ad Confessionem peragendam, necnon licentiam ad Sacram Communionem accedendi, quatuor saltem horis servato ieiunio.

A. Card. BERTRAM.

Infrascriptus Nuntius Apostolicus, vigore facultatis specialis a SS.mo D.N. Pio Papa XII tributae, litteris Sacrae Congregationis de Sacramentis N. 3968/40 diei XXVI Iulii h.a., concedit iuxta preces, ubi et quatenus Ordinariis locorum haec licentia omnino necessaria videatur ad providendum saluti animarum tempore belli, necnon tempore immediate bellum sequenti, si praefata impedimenta vigere perseverent.

Servatis de iure servandis.

Datum Berolini, ex Aedibus Nuntiaturae Apostolicae, die VIII Augusti Anno Domini millesimo nongentesimo quadragesimo.

(5) *Monitore Ecclesiastico*, 1941, p. 65.

Voilà donc singulièrement aidés les travailleurs étrangers réquisitionnés et les captifs en commando ; notons cependant les mots : *Ubi et quatenus Ordinariis locorum haec licentia omnino necessaria videatur.* Les derniers mots de cet indult méritent d'être retenus, puisqu'ils étendent jusqu'au moment où nous écrivons, si les empêchements perdurent, le bénéfice de ces facultés.

On s'étonnera peut-être, après ces concessions et leur mise en vigueur immédiate en Allemagne — nous le savons par nos prisonniers de 1940 —, qu'on ait cru devoir recourir à la S. Pénitencerie pour lui demander si la condition énoncée par la faculté n. 14 du 8 décembre 1939, *imminenti aut commisso praelio,* n'était pas susceptible d'une certaine extension.

Le 10 décembre 1940, la S. Pénitencerie donnait la réponse que voici :

Iamvero quaesitum est : Quid faciendum si aliquando circumstantiae tales sint ut praevideatur moraliter impossibile aut valde difficile fore ut milites turmatim absolvi possint « imminenti aut commisso praelio » ?

Sacra Paenitentiaria Apostolica, omnibus mature perpensis, respondendum censuit : In praedictis circumstantiis, iuxta Theologiae moralis principia, licet, statim ac necessarium iudicabitur, milites turmatim absolvere. Sacerdotes autem sic absolventes ne omittant paenitentes docere absolutionem ita receptam non esse profuturam, nisi rite dispositi fuerint eisdemque obligationem manere integram confessionem suo tempore peragendi (6).

Quelle fut, en fait, la pratique, pendant ces années de guerre ? Nous apprenons de déportés rentrant d'Allemagne qu'ils ne se sont plus confessés depuis des années, tout en recevant d'un prêtre allemand, surchargé de besogne sans doute, une absolution collective avant des communions mensuelles. D'autre part, voici des soldats des armées alliées qui s'étonnent qu'un prêtre leur propose la confession individuelle, parce que leur aumônier a l'habitude de leur accorder une absolution collective, même lorsqu'ils ne sont pas très nombreux à vouloir communier et qu'ils sont fort loin de la zone de combat. Application judicieuse dans le premier cas pour le plus grand profit spirituel d'âmes durement éprouvées, possibilité d'abus dans le second cas : c'est assez probable et cela explique que la S. Pénitencerie ait voulu, dans une instruction assez longue, détaillée et complète, fixer nettement la doctrine et la pratique à suivre. Voici le texte de cette Instruction du 25 mars 1944 (7) :

---

(6) *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 571.
(7) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 155.

Ut dubia et difficultates removeantur in interpretanda et exsequenda facultate impertiendi in quibusdam rerum adiunctis absolutionem sacramentalem generali formula seu communi absolutione, sine praevia peccatorum confessione a singulis Christifidelibus peracta, Sacra Paenitentiaria opportunum ducit haec quae sequuntur declarare atque edicere :

I) Sacerdotes, licet ad confessiones sacramentales excipiendas adprobati non sint, facultate fruuntur absolvendi generali modo atque una simul :

a) Milites imminenti aut commisso praelio, prout in mortis periculo constitutos, quando, sive prae militum multitudine sive prae temporis angustia singuli audiri nequeunt.

Si tamen rerum adiuncta eiusmodi sint, ut vel moraliter impossibile, vel admodum difficile videatur milites absolvere imminenti aut commisso praelio, tunc licet eos absolvere statim ac necessarium iudicabitur (cfr *Responsum huius S. Paen. Ap.* 10 Dec. 1940. — *A.A.S.*, 1940, pag. 571).

b) Cives et milites instante mortis periculo, durantibus hostilibus incursionibus.

II) Praeter casus in quibus agitur de mortis periculo, non licet sacramentaliter absolvere plures una simul, aut singulos dimidiate tantum confessos, ratione tantum magni concursus paenitentium, qualis verbi gratia potest contingere in die magnae alicuius festivitatis aut indulgentiae (cfr Prop. 59 ex damnatis ab Innocentio XI die 2 Mart. 1679) ; licet vero si accedat alia gravis omnino et urgens necessitas, gravitati praecepti divini integritatis confessionis proportionata, verbi gratia si paenitentes — secus nulla sua culpa — diu gratia sacramentali et sacra Communione carere cogantur.

Decernere autem si militum aut captivorum aut civium turma in tali necessitate inveniatur, locorum Ordinariis reservatur, ad quod praevie recurrere tenentur Sacerdotes, quoties id possibile sit, ut licite eiusmodi absolutionem impertiant.

III) Absolutiones sacramentales pluribus una simul a Sacerdotibus arbitrio suo impertitae, extra casus de quibus in n. I, vel non obtenta praevia Ordinarii licentia, licet hic adiri potuerit, iuxta dicta in n. II, utpote abusus habendae sunt.

IV) Antequam Sacerdotes sacramentalem absolutionem impertiant, quantum rerum adiuncta permittant, de his quae sequuntur Christifideles commonere debent :

a) Necessarium scilicet esse ut se quisque paeniteat admissorum suorum et a peccatis abstinere proponat. — Convenit etiam Sacerdotes opportune monere paenitentes, ut contritionis actum externo aliquo modo ostendant, si possibile sit, verbi gratia suum percutiendo pectus.

b) Atque omnino necesse esse ut, qui absolutionem turmatim acceperint, in primo deinceps suscipiendo Paenitentiae Sacramento, gravia singula peccata sua rite confiteantur, quae non antea confessi fuerint.

V) Sacerdotes aperte fideles doceant eos graviter prohiberi, ne, quamvis sibi conscii sint culpae mortalis, nondum in confessione recte accusatae et remissae, et obligatio integre lethalia peccata confitendi urgeat ex lege sive divina sive ecclesiastica, de industria declinent huic obligationi satisfacere, occasionem exspectantes, qua absolutio turmatim detur.

VI) Meminerint vero locorum Ordinarii ut de hisce normis gravissimoque officio tunc Sacerdotes commonefaciant cum iisdem facultatis usum permittant — in peculiaribus rerum adiunctis — sacramentalem absolutionem generali formula una simul impertiendi.

VII) Si tempus suppetat, haec absolutio sueta atque integra formula in plurali numero impertienda est ; secus vero haec brevior formula adhiberi potest : « Ego vos absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ».

Facta autem de praemissis relatione SS.mo D.B. PIO div. Prov. Pp. XII ab infrascripto Cardinali Paenitentiario Maiore in Audientia diei 18 mensis currentis, idem SS.mus Dominus Instructionem Sacrae Paenitentiariae benigne adprobavit, confirmavit et publici iuris fieri mandavit.

Datum Romae, e Sacra Paenitentiaria Apostolica, die 25 Martii 1944.

Ce document appelle certaines remarques :

Le n. I, qui reconnaît le bien-fondé de l'absolution collective lors du danger de mort, consacre, en l'éclairant de quelques exemples nouveaux, la doctrine commune des moralistes, qui citent habituellement les cas de combats, incendies, naufrages, ou autres catastrophes.

Le n. II rappelle avant tout que l'affluence des pénitents ne justifie pas à elle seule l'absolution collective (8). Il faut une autre cause, « une nécessité tout à fait grave et urgente, proportionnée à la gravité du précepte divin de la confession intégrale ». Nous avons vu que l'indult du 26 juillet 1940 s'exprimait de la même manière : ubi et quatenus haec licentia *omnino necessaria* videatur. Ce qui ressort de ces textes, c'est d'abord la nécessité de circonstances extraordinaires pour permettre l'absolution sans confession individuelle. Par les décrets particuliers rapportés ci-dessus, nous voyons quelles peuvent être ces circonstances extraordinaires : guerre, captivité (9), déportation, persécution, etc... Dans l'exemple de cause proportionnée cité par l'Instruction, on notera spécialement

(8) Prop. 59 ex damnatis ab Innocentio XI die 2 Mart. 1679, Dz. 1209.

(9) Le commentaire officiel proposé au clergé de l'archidiocèse de Malines indique comme exemple le cas de ceux « qui in carceribus inclusi sunt aut aliis in locis detenti ». *Collectio epistolarum pastoralium*, t. V, p. 89.

les mots restrictifs : privation prolongée (diu) et tout à fait involontaire (nulla sua culpa) des sacrements. Ce qui ressort aussi de tout ce qui précède, c'est que, ces circonstances spéciales une fois réalisées, l'Eglise n'hésite pas à fournir à ses enfants tout le réconfort spirituel possible.

C'est à l'Ordinaire du lieu, nous déclare l'Instruction, qu'il appartiendra de juger si ces circonstances extraordinaires sont vérifiées. L'indult du 26 juillet 1940 prévoyait déjà ce recours à l'Ordinaire : ubi et quatenus *Ordinariis locorum* haec licentia omnino necessaria videatur. L'Ordinaire pourrait-il estimer que même dans le ministère pastoral « habituel » l'usage de l'absolution collective puisse trouver une justification, par exemple à cause de la pénurie de prêtres jointe à une grande nécessité spirituelle des fidèles : l'hypothèse ne paraît pas exclue par l'Instruction, mais une solution favorable n'y est toutefois pas exprimée. On voit de suite le danger que pourrait courir la loi divine de la confession.

Etant donné le risque très réel d'application intempestive d'excellents principes, l'Instruction enlève donc aux prêtres, chaque fois qu'ils peuvent raisonnablement recourir à l'Ordinaire du lieu, le droit de se prononcer sur l'opportunité de l'absolution collective.

Leur attention est d'ailleurs attirée au n. III, de façon très nette, sur l'abus qu'ils commettraient en sortant des conditions fixées aux nn. I et II.

Il est de la plus grande importance, même dans les situations extraordinaires, de maintenir aux yeux des fidèles le précepte divin de l'intégrité de la confession avec toutes ses conséquences et de leur rappeler la nécessité des dispositions indispensables de contrition et de bon propos. C'est ce à quoi pourvoient les nn. IV-VI de l'Instruction. Relevons-y (IV, a) une indication assez intéressante sur la manifestation extérieure du désir d'être absous. On sait combien les écoles sont divisées sur cette participation active extérieure du pénitent à l'administration du sacrement. Les mots employés (convenit, opportune, si possibile sit) sembleraient écarter une exigence rigoureuse « ad validitatem ».

Ce qui est mis nettement en évidence à divers endroits de l'Instruction, c'est l'*illicéité* de l'absolution collective, sans confession préalable en dehors des cas prévus (II ...non *licet* sacramentaliter absolvere... ut *licite* ejusmodi absolutionem impertiant ; III Absolutiones ...*utpote abusus* habendae sunt ; V ...graviter *prohiberi*). On peut en conclure, semble-t-il, que la validité du sacrement ainsi conféré, même de façon abusive de la part du ministre, ne doit pas être mise en cause. Il en serait autrement si les dispositions du pénitent étaient insuffisantes, ce qui se vérifierait p. ex.

s'il recherchait *ex industria* dans l'absolution collective le moyen d'éviter la confession individuelle (n. V).

Au n. VII, on s'étonne de ne pas trouver le mot *Amen*, à la fin de la formule d'absolution en cas d'urgence ; le Rituel (Tit. III, cap. 2, n. 5), proposant cette formule au singulier, l'achève par l'Amen traditionnel.

E. BERGH, S. I.

**Juridiction des prêtres détenus.** (Décret du 22 février 1941. — *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 73).

Ut facilius spirituali eorum saluti prospiciatur qui nunc temporis in peculiaribus custodiae locis a publica Auctoritate detinentur, Sacra Paenitentiaria Sacerdotibus, qui eamdem vitae rationem participant, Apostolica Auctoritate, concedit facultatem confessionem sacramentalem eorum omnium audiendi, qui vel in iisdem conditionibus versantur vel pro suo munere in iisdem locis commorantur, dummodo praedicti Sacerdotes iurisdictionem ad confessiones excipiendas a proprio Ordinario iam habuerint neque eadem privati fuerint.

Facta autem de his relatione SS.mo Domino Nostro Pio div. Prov. Pp. XII ab infrascripto Cardinale Paenitentiario Maiore in Audientia die 15 vertentis mensis, idem SS.mus Dominus Noster Decretum Sacrae Paenitentiariae approbavit, confirmavit et publicandum mandavit.

Datum Romae, ex aedibus S. Paenitentiariae, die 22 Februarii 1941.

La faculté n. 13 du décret de la S. Congrégation Consistoriale du 8 décembre 1939 accordait aux aumôniers militaires prisonniers le pouvoir d'entendre la confession de leurs compagnons de captivité (10). Le décret que l'on vient de lire avait comme but de rendre plus facile, et même sans doute bien souvent de rendre simplement possible, la confession des détenus politiques soit dans les prisons, soit dans les camps de concentration. Il est à peine nécessaire de souligner les immenses services que cette concession aura rendus.

## OFFICE DES INDULGENCES

**Concessions d'indulgences ou précisions sur d'anciennes concessions.**

*Exercices pieux pendant un mois.* (Décret du 10 mars 1941. — *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 129).

Des indulgences sont parfois attachées à des exercices publics se prolongeant pendant un mois déterminé, p. ex. en mars, en l'honneur de S. Joseph. Une décision spéciale de la S. Congrégation des In-

(10) *N.R.Th.*, 1940, p. 306.

dulgences du 18 juillet 1877 avait permis que les exercices faits de la sorte en l'honneur de S. Joseph ne coïncident pas exactement avec le mois de mars, mais débutent en février et s'achèvent au jour de la fête de S. Joseph (*Preces et pia opera* n. 428 nota). Un indult de la S. Pénitencerie du 10 mars 1941 étend la même faveur aux cas analogues d'exercices pieux se prolongeant pendant un mois. Une plus grande facilité de clôturer ces exercices en un jour de fête, par la confession ou la communion, ou tout autre motif raisonnable, justifie une anticipation du début des exercices dès le mois précédent, ou le choix comme point de départ de n'importe quel jour de ce mois, pourvu que les trente jours consécutifs soient assurés.

*« Privilège personnel » de l'indulgence plénière concédé à tous les prêtres célébrant du 12 mai 1942 au 29 juin 1943.* (Réponse de la S. Pénitencerie du 10 juin 1942 : *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 210. — Décret du 8 mai 1943 : *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 158).

Le Souverain Pontife, à l'occasion de son jubilé épiscopal (13 mai 1942) accorda, par le Motu proprio « *Summo solacio* » du 12 mai 1942 (11), la faveur suivante :

« De Apostolicae plenitudine potestatis, singulis sacerdotibus, rite probatis, personale privilegium concedimus, cuius vi indulgentiam plenariam possint, Eucharisticum Sacrificium celebrando, uni animae piaculari igne expiandae applicare, idque a die XIII huius mensis ad diem usque XIII mensis Maii anni MDCCCCXXXXIII. »

Lorsqu'on rapproche cette concession de celle faite par Pie XI dans la Constitution « *Auspicantibus Nobis* » du 6 janvier 1929, à l'occasion de son jubilé sacerdotal (12) et de l'interprétation officielle donnée à cette époque de cette faveur (13), on conclut que le privilège accordé par S.S. Pie XII n'est pas précisément celui de l'autel privilégié personnel. Dans la faveur en effet de l'autel privilégié, l'indulgence plénière est gagnée pour l'âme du purgatoire pour laquelle la messe est appliquée. Afin de dissiper tout doute sur la portée de la faveur concédée par le Motu proprio du 12 mai 1942, la S. Pénitencerie a déclaré officiellement, le 10 juin 1942, que les prêtres pourraient appliquer à n'importe quelle âme du purgatoire, indépendamment de l'intention de leur messe, l'indulgence plénière qu'ils gagneraient chaque fois qu'ils célébreraient (14).

(11) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 153.
(12) *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 5.
(13) *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 168.
(14) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 210.

Le 8 mai 1943, un décret de la S. Pénitencerie prorogeait, jusqu'au 29 juin 1943, la faveur du Motu proprio *Summo Solacio* (15).

*Augmentation de l'indulgence de la verge pénitentielle.* (Décret du 20 juillet 1942. — *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 239).

Modification concédée à l'occasion du jubilé épiscopal de S.S. Pie XII. Chaque jour de l'année, dans les quatre basiliques de S. Jean de Latran, de S. Pierre au Vatican, de S. Marie Majeure et de S. Paul hors les murs, les fidèles pourront gagner une indulgence de 300 jours (au lieu de 100 jusqu'ici), lorsqu'ils se présenteront à un des pénitenciers mineurs. Lorsqu'ils se présenteront au Cardinal Grand Pénitencier, les jours où il exerce cet office, pendant la Semaine Sainte, ils gagneront une indulgence de sept ans (au lieu de 300 jours).

*Indulgence plénière pour la récitation de l'oraison jaculatoire « Mon Jésus, miséricorde » au cours d'attaques aériennes.* (Décret du 23 déc. 1942. — *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 382).

SS.mus D.N. Pius div. prov. Pp. XII, paterna caritate gregis Sibi commissi saluti semper intentus, preces quorumdam fidelium, qui hisce temporibus ob aëreas incursiones in vitae discrimine versantur, libenter accipiens, in Audientia infrascripto Cardinali Paenitentiario Maiori die 19 vertentis mensis concessa, benigne elargiri dignatus est ut christifideles omnes, qui, quotiescumque civitates aliaque loca aëreae incursiones aggrediuntur, saltem contriti cum vero amoris in Deum et suorum peccatorum doloris actu, invocationem « Iesu, miserere mei », quavis lingua redditam (v.g. Gesù mio, misericordia — Mon Jésus, miséricorde — My Jesus, mercy — Mein Jesus, Barmherzigkeit), devote recitaverint, Indulgentiam plenariam consequi valeant.

Praesenti valituro tantum hoc bello perdurante. Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

*Invocations indulgenciées.*

Par décret du 9 février 1943 (*A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 92) une indulgence de 300 jours est attachée à la récitation de la prière suivante à la T. S. Trinité : *Sanctissima Trinitas, adoramus te et per Mariam rogamus te. Da omnibus unitatem in fide eamque fideliter confitendi animum.* Une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, peut être gagnée par la récitation quotidienne de cette prière pendant un mois.

(15) *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 158.

Par décret du 18 août 1943 (*A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 292) une indulgence de 500 jours et une indulgence plénière pour la récitation mensuelle comme ci-dessus, est attachée à l'oraison jaculatoire : *Domine, salva nos, perimus* (Matth., VIII, 25), Seigneur, sauvez-nous, nous périssons.

Par décret du 10 juillet 1944 (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 222) l'invocation : *Fiat voluntas tua,* prononcée avec des sentiments d'abandon à Dieu dans les adversités de la vie, est enrichie d'une indulgence de 500 jours et d'une indulgence plénière aux conditions ordinaires pour sa récitation quotidienne pendant un mois.

*Les Crucifix indulgenciés.* (Déclaration du 22 sept. 1942. — *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 303).

Pour la troisième fois ([16]), le Saint-Siège estime devoir revenir sur la portée exacte de la bénédiction donnée à certains crucifix, que l'on appelle communément « crucifix indulgenciés toties quoties » ou plus exactement « crucifix de la Bonne Mort ».

Contrairement à ce que certaines personnes continuent à penser, ces crucifix ne permettent pas aux malades de gagner une indulgence plénière, *chaque fois* qu'ils les baisent ; mais ils procurent à *tous* ceux qui s'en servent à leur dernière heure, selon les conditions connues, la faveur d'une indulgence plénière *in articulo mortis*. Ceux qui ont reçu le pouvoir de bénir ces crucifix n'ont pu y attacher d'autre indulgence que celle-là.

**Augmentation du pouvoir de concéder des indulgences.** — (Décret du 20 juillet 1942. — *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 240).

A l'occasion du 25[me] anniversaire de sa consécration épiscopale, le Souverain Pontife a modifié comme suit les facultés fixées par le Code en matière de concession d'indulgences. C. 914 : les évêques résidentiels pourront donner trois fois par an, au lieu de deux, la bénédiction apostolique avec indulgence plénière ; les abbés et prélats nullius, les vicaires et préfets apostoliques, deux fois au lieu d'une. C. 239, § 1, n. 24 : les cardinaux pourront concéder 300 jours d'indulgence ; C. 274, n. 2 : les archevêques deux cents ; C. 349, § 2, n. 2 ; c. 294 ; c. 323, § 1 : les évêques résidentiels, les vicaires et préfets apostoliques, les abbés et prélats nullius pourront accorder cent jours d'indulgences.

---

(16) Cfr déjà le décret du S. Office du 10-11 juin 1914. *A.A.S.*, VI, 1914, p. 347 ; *N.R.Th.*, 1919, p. 534 et la déclaration de la S. Pénitencerie du 23 juin 1929. — *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 510 ; *N.R.Th.*, 1929, p. 682.

## COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE

**Réponses du 29 avril 1940.** — (*A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 212).

I. — *De transitu ad alium ritum.*

D. An mulier latina, quae vi canonis 98, § 4 declaret se velle transire *in matrimonio ineundo* ad ritum orientalem viri, adhuc teneatur ad formam celebrationis matrimonii, de qua in canone 1099, § 1, n. 3.

R. Affirmative.

Les Orientaux, qui contractent mariage avec les latins soumis à la forme canonique, doivent également s'y soumettre (c. 1099, § 1, n. 3). Or, selon le c. 98, § 4, la femme peut passer au rite de son mari soit durant le mariage, soit *in matrimonio ineundo*.

De prime abord, ces mots *in matrimonio ineundo* semblent susceptibles d'une double interprétation : le passage d'une catholique latine au rite différent de son mari peut se faire « pour » la célébration même du mariage, qui sera dès lors conclu selon les prescriptions canoniques du rite de l'époux ; ou bien, le mariage étant conclu d'après la forme latine (c. 1094 coll. c. 1099, § 1, 3°), l'épouse peut passer immédiatement au rite du mari. Le P. Em. Herman, S. J., avait bien prouvé dans les *Periodica*, XXIX, 1940, p. 178-184, en invoquant les textes parallèles, le but de la loi et l'histoire même du texte, que c'était la seconde interprétation qui seule devait être retenue. La controverse a été tranchée dans ce sens par la Commission d'interprétation.

II. — *De disparitate cultus.*

D. An ab acatholicis nati, de quibus in canone 1099, § 2, ad normam canonis 1070 subiiciantur impedimento disparitatis cultus, quoties cum parte non baptizata contraxerint.

R. Affirmative.

Le rapprochement des cc. 1070 et 1099, § 2 a suscité très tôt des divergences d'opinion chez les canonistes. Ne conviendrait-il pas que les enfants d'acatholiques, baptisés dans l'Eglise catholique, mais élevés dès l'origine en dehors d'elle échappent à l'empêchement de disparité, comme ils échappent à l'obligation de la forme canonique du mariage ? Puisque le législateur a manifestement voulu diminuer le nombre de mariages nuls du chef de disparité de culte, en ne soumettant plus les acatholiques à l'empêchement, n'y a-t-il pas lieu d'étendre le bénéfice de cette mitigation à tous ceux qui, en fait, ont été élevés en dehors de l'Eglise catholique ?

L'opinion commune (17) s'en tenait au texte même du c. 1070 et n'admettait pas l'exemption : le législateur, s'il l'avait voulu, aurait exprimé l'exemption au c. 1070, comme il l'a fait au c. 1099, § 2. Cette opinion vient d'être sanctionnée par la Commission d'interprétation.

III. *De tribunali competente.*

D. Utrum in controversia, quae ad normam canonis 1572, § 2 dirimenda defertur ad dioecesanum tribunal, Episcopus *convenire* tantum, an etiam *conveniri* possit.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Le c. 1572, § 2 propose l'option d'un double tribunal pour les causes contentieuses portant sur les droits ou les biens temporels de l'évêque, de la mense, de la curie épiscopale : ou bien, du consentement de l'évêque, l'affaire sera jugée par le tribunal collégial diocésain, composé de l'Official et des deux juges synodaux les plus anciens, ou bien on la portera devant le juge immédiatement supérieur.

Le doute posé à la Commission d'interprétation se comprend aisément : si l'évêque est défendeur, peut-on encore recourir à ce tribunal diocésain ? Il est assez curieux que l'évêque soit ainsi appelé à se justifier devant ses diocésains. La Commission d'interprétation a pensé que cet inconvénient ne devait pas empêcher d'appliquer dans tous les cas le c. 1572, § 2, episcopo consentiente.

**Compétence de la S. Congrégation des Sacrements dans les procès de mariage.** (Réponse du 8 juillet 1940. *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 317-318).

Cum praesertim Motu proprio *Qua cura,* a fel. rec. Pio XI die 8 Decembris 1938 evulgato, nonnulla exorta sint dubia circa fines competentiae Sacrae Congregationis de disciplina Sacramentorum in causis de nullitate matrimonii, eadem Sacra Congregatio ut hac de re controversia ex auctoritate dirimeretur a SS.mo Domino nostro Pio Pp. XII suppliciter postulavit.

Quas preces benigne excipiens, Sanctitas Sua hanc Pontificiam Commissionem ad Codicis canones authentice interpretandos, ad normam canonis 245, designare dignata est ad ipsam controversiam dirimendam.

Quare E.mi Patres huius Pontificiae Commissionis in plenariis comitiis diei 4 Iulii 1940, in Aedibus Vaticani habitis, examini subiecerunt ea quae sequuntur dubia :

(17) Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici,* II, (6e édit.), n. 344,3.

I. — An Sacrae Congregationi de disciplina Sacramentorum competat generalis et praeeminens iurisdictio in causis nullitatis matrimonii, ita ut eas ad se avocare, vel earum cursum aut sententiarum in iisdem latarum exsecutionem suspendere valeat.

Et quatenus negative :

II. — Quaenam iura eidem Sacrae Congregationi competant in causis nullitatis matrimonii.

III. — An in causis nullitatis matrimonii promotor iustitiae et defensor vinculi habendi sint ut delegati vulgo *rappresentanti* Sacrae Congregationis de disciplina Sacramentorum, ita ut haec eorum partes moderari valeat.

Et quatenus negative :

IV. — An et quomodo eadem Sacra Congregatio in casu denuntiationis nullitatis matrimonii, de qua in canone 1971 § 2, sese ingerere possit in iis quae praecedunt accusationem nullitatis matrimonii.

Porro iidem E.mi Patres ad proposita dubia responderunt :

Ad I. Negative.

Ad II. Sacrae Congregationi de disciplina Sacramentorum in causis nullitatis matrimonii competere :

a) ius dirimendi quaestiones de validitate matrimonii, quae ad eam deferantur, dummodo eaedem accuratiorem disquisitionem aut investigationem non exigant, ad normam canonis 249 § 3 ;

b) ius definiendi quaestiones de competentia iudicis ratione quasi-domicilii iuxta Instructionem eiusdem Sacrae Congregationis diei 23 Decembris 1929 ;

c) iura, de quibus in Litteris circularibus ipsius Sacrae Congregationis diei 1 Iulii 1932, *de relatione causarum matrimonialium quotannis eidem Sacrae Congregationi mittenda* ; necnon iura, de quibus in numeris IV et V Motu proprio *Qua cura* Pii Pp. XI diei 8 Decembris 1938, *de ordinandis tribunalibus ecclesiasticis Italiae pro causis nullitatis matrimonii decidendis.*

Ad III. Negative.

Ad IV. Negative, salvo, re adhuc integra, recursu adversus Ordinarii iudicium.

Quas responsiones SS.mus Dominus noster Pius Pp. XII in audientia diei 7 eiusdem mensis Iulii, subscripto Secretario concessa, benigne approbare et confirmare dignatus est.

Datum Romae, e Civitate Vaticana, die 8 mensis Iulii, anno 1940.

Le Motu proprio du 8 décembre 1938 ([18]), qui constituait, en Italie, 18 tribunaux régionaux pour les causes de nullité de mariage concédait, en ses articles IV et V, à la S. Congrégation des Sacrements d'amples pouvoirs pour l'organisation et la surveillance de ces tribunaux. Par ailleurs, aux termes du c. 249, cette même Congrégation a le droit de légiférer en ce qui concerne les sacre-

(18) *A.A.S.*, XXX, 1938, p. 410 ; *N.R.Th.*, 1939, p. 334-338.

ments (§ 1) et d'examiner les questions relatives à la validité du mariage, sauf à transmettre au tribunal compétent les affaires qui réclament un examen plus approfondi (§ 3). Ces diverses considérations semblent avoir fait naître chez certains l'opinion que la S. Congrégation des Sacrements peut exercer une juridiction supérieure dans tous les procès en nullité de mariage. Cette prééminence de juridiction ne se manifesterait-elle pas au moins par le fait que la S. Congrégation peut décider si une cause de mariage doit être traitée par voie administrative ou par voie judiciaire ? Vidal lui reconnaît ce pouvoir (19). Le doute en cette matière de compétence sur les causes matrimoniales est de première importance et les principes de la constitution *Sapienti Consilio,* sur la distinction stricte entre la procédure administrative et judiciaire, sont en jeu. Aussi le Souverain Pontife, pour trancher la question, a-t-il recouru, conformément au c. 245, à une commission cardinalice, en l'occurrence à la Commission d'interprétation du Code.

Comme on l'a vu par la réponse négative ad I, il est bien établi que la S. Congrégation des Sacrements ne peut ni se réserver des causes de nullité, ni interrompre la procédure judiciaire, ni en infirmer les sentences.

De façon positive, la réponse ad II détermine exactement les droits de la Congrégation des Sacrements dans les causes de nullité :

a) Selon le c. 249, § 3, elle peut se prononcer dans les cas qui ne réclament pas un examen approfondi. R. Bidagor estime que cela se vérifierait pour les « cas exceptés » du c. 1990 (20). On pourrait discuter cet avis, pensons-nous, maintenant que la Commission d'interprétation du Code a répondu que la procédure du c. 1990 est d'ordre judiciaire (21) et donc, semble-t-il, ne ressortissant pas d'une Congrégation.

b) A la S. Congrégation revient aussi le droit de se prononcer définitivement sur la question de compétence du juge, à raison du quasi-domicile, d'après l'instruction du 23 décembre 1929 (22).

c) Enfin, est maintenue l'obligation de la relation annuelle à faire à la S. Congrégation des Sacrements, par les tribunaux diocésains, sur les affaires matrimoniales (23) ; de même les dispositions IV et V, dont nous avons parlé ci-dessus, du Motu proprio du 8 décembre 1938, sur les tribunaux régionaux italiens.

---

(19) Wernz-Vidal, *Ius canonicum,* t. II, De Personis, n. 487, I.
(20) *Periodica,* XXX, 1941, p. 56.
(21) *Resp.* 6 dec. 1943, II ad II. — *A.A.S.,* XXXVI, 1944, p. 94.
(22) *A.A.S.,* XXII, 1930, p. 168 ; *N.R.Th.,* 1931, p. 71.
(23) *Litterae circulares S.C. de Sacr.,* 1 iul. 1932. — *A.A.S.,* XXIV, 1932, p. 272. — *N.R.Th.,* 1932, p. 739.

Le troisième doute a été provoqué probablement par le texte de l'article V du Motu proprio du 8 décembre 1938 qui imposait à la S. Congrégation de veiller spécialement à ce que le promoteur de justice et le défenseur du lien s'acquittent de leurs fonctions avec le plus grand soin. Ce n'est pas un motif suffisant, déclare la réponse, pour que l'on considère ces personnages comme de simples représentants de la Congrégation des Sacrements. Leur fonction, qui importe tant à la parfaite administration de la justice, doit relever avant tout des règles de la procédure judiciaire.

Enfin, on s'est demandé quel était le rôle de la S. Congrégation des Sacrements dans les cas où la nullité du mariage est « dénoncée » soit par des conjoints inhabiles à introduire la cause, soit par des étrangers (can. 1971, § 2). La réponse ad IV dénie à la S. Congrégation tout droit d'intervention dès que la procédure judiciaire a commencé. On pourrait cependant recourir à elle (c. 1601) contre une décision prise par l'évêque dans le stade préliminaire qui s'écoule entre la dénonciation et l'accusation d'après les art. 38 et 39 de l'Instruction du 15 août 1936 sur les procès matrimoniaux devant les tribunaux diocésains.

**Réponses du 8 avril 1941.** — (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 173).

I. — *De iure funerandi.*

D. An sub verbis canonis 1233, § 1 : *clerici... ipsi ecclesiae addicti*, veniant etiam ecclesiae cathedralis vel collegialis capitulares, qua tales.

R. Negative.

Le c. 1233, § 1 permet à la famille ou aux héritiers d'un défunt d'inviter des clercs séculiers, des religieux, des sociétés pieuses, à s'associer aux divers actes de la sépulture ecclésiastique, accomplis par le curé désigné par le droit. Le même canon demande que l'on invite de préférence les clercs attachés au service de l'église où se font les funérailles. Faut-il, à l'occasion, compter parmi ces clercs les chanoines des cathédrales ou des collégiales ? Non, nous répond la Commission d'interprétation, et vraisemblablement parce que ces chanoines ne sont pas affectés aux fonctions de la charge pastorale.

II. — *De separatione coniugum.*

D. An causae separationis coniugum recensendae sint inter causas nunquam transeuntes in rem iudicatam, de quibus in canonibus 1903 et 1989.

R. Affirmative.

La cohabitation des conjoints est une obligation découlant directement de l'« état » matrimonial. Rien d'étonnant de voir ranger parmi les causes qui ne sont jamais « res iudicata » les procès de séparation des conjoints, puisqu'ils affectent réellement « l'état » des personnes.

**Réponses du 5 août 1941.** — (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 378).

I. — *De praecedentia metropolitarum.*

D. An ex Codice (cann. 106 n. 3, 272, 280, 285, 347) Archiepiscopus Metropolita, qua talis, extra suam provinciam praecedat Archiepiscopo non Metropolitae, seu Episcopis suffraganeis carenti.

R. Negative.

Le texte même du doute précise la signification exacte du titre de métropolite, parfois considéré comme synonyme d'archevêque. Le métropolite est l'archevêque qui est à la tête d'une province ecclésiastique. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il doive avoir, en dehors de son territoire, la préséance sur les archevêques dépourvus de suffragants.

II. — *De archivo secreto.*

D. Utrum verba canonis 379, § 1 : *retento facti brevi summario cum textu sententiae definitivae,* referenda sint tantum ad causas, quae a decennio sententia condemnatoria absolutae sunt, an etiam ad causas, quarum rei vita cesserint.

R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Le c. 379, § 1 demande que, lors de la destruction de certaines archives secrètes, l'on garde un sommaire de la cause et de la sentence. Le texte du canon donnait vraiment lieu au doute proposé. Mais la réponse n'étonnera pas non plus : si les inculpés sont morts, il ne peut y avoir qu'avantage à ne garder aucun vestige de ces causes.

**Réponses du 31 janvier 1942.** — (*A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 50).

I. — *De vicario cooperatore quoad matrimonia.*

D. An vicarius cooperator *ratione officii,* de quo in canone 476, § 6, matrimoniis valide assistere possit.

R. Negative.

Cette réponse ne fait que confirmer authentiquement ce qui était l'opinion commune des canonistes, fondée d'ailleurs indirectement sur le texte du c. 1096, § 1 et sur la réponse de la Commission d'interprétation du 28 décembre 1927 (24). La réponse promulguée aujourd'hui avait déjà été donnée de façon privée par le Président de la Commission d'interprétation le 13 septembre 1933 (25).

II. — *De iure funerandi monìales.*

D. Utrum parocho an cappellano, ad normam canonis 1230, § 5, competat ius funerandi moniales ab Ordinarii loci iurisdictione non exemptas iuxta canonem 615.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Le c. 1230, § 5 concède à l'aumônier le droit de procéder aux funérailles des religieuses soustraites à la juridiction du curé, tandis qu'il reconnaît à ce dernier, en vertu du § 1 du même canon, le droit d'enterrer les sœurs soumises à son autorité. Comme pour divers autres points, on s'est demandé quelle était la situation des moniales non exemptes de l'Ordinaire. La Commission d'interprétation, suivant l'avis commun des canonistes, considère ces religieuses comme ne dépendant pas du curé et dès lors confère à l'aumônier le droit de funérailles.

III. — *De transmissione actorum causae.*

D. An sub verbis *acta causae*, de quibus in canone 1890, veniant omnia acta iudicialia.

R. Affirmative.

Le c. 1642, § 1 distingue, dans les procès canoniques, les *acta causae*, qui ont trait au fond même de la controverse (preuves, témoignages, etc.) et les *acta processus*, qui se rapportent aux formes de procédure (citations, etc.). Le c. 1890 demande qu'en cas d'appel les *acta causae*, original ou copie authentique, soient transmis par le tribunal de première instance au juge d'appel. On a pu se demander si les mots *acta causae* du c. 1890 devaient être pris au sens restreint fixé par le c. 1642, § 1. La réponse de la Commission, déclarant qu'il faut transmettre au tribunal d'appel *toutes* les pièces du procès, se justifie pleinement, non seulement par l'argument de raison, mais aussi par les derniers mots du c. 1890, qui renvoient au c. 1644, lequel manifestement exige que *tous* les actes du procès soient communiqués au tribunal de seconde instance.

(24) *A.A.S.*, XX, 1928, p. 62. — *N.R.Th.*, 1928, p. 291.
(25) *Periodica*, XXXI, 1942, p. 195.

# BIBLIOGRAPHIE

## THEOLOGIE HISTORIQUE

Th. KLAUSER. — *Doctrina duodecim apostolorum Barnabae Epistula.* Coll. Florilegium Patristicum, I. Bonn, Hanstein, 1940, 24 × 16 cm., 78 p. Prix : 3 Mk.

Dans une nouvelle édition qui maintient la haute réputation du « Florilegium », ce fascicule présente une des œuvres publiée deux fois déjà par Rauschen (« Monumenta aevi apostolici », 1904 et 1914), la « Didachè » : bonne mise au point critique des études faites depuis vingt-cinq ans, dont Klauser s'est très bien acquitté dans sa préface. Le savant éditeur y a sagement ajouté l'« Epître du pseudo-Barnabé », qui a moins attiré les savants, mais qui contient plusieurs passages apparentés de près à la « Didachè ». Quelques corrections textuelles, parfois purement orthographiques, mais de saine philologie, soigneux index des passages scripturaires et des mots importants, typographie remarquablement claire des notes et de l'apparat critique.

J. de Ghellinck, S. I.

G. BARDY. — *Saint Augustin. L'homme et l'œuvre.* Coll. Bibliothèque Augustinienne, 4e édition. Bruges, Desclée, De Brouwer, 1940, 20 × 12 cm., VIII-528 p.

Dans la « Bibliothèque Augustinienne », M. Bardy nous donne sur saint Augustin un beau livre, remarquablement « lisible », directement inspiré par la lecture assidue de l'œuvre d'Augustin. C'est une des grandes caractéristiques de l'ouvrage. Parfois, cela l'expose à des répétitions ou à des développements, qui auraient pu être abrégés, mais dans l'ensemble et pour la plupart des cas, il n'y a qu'à s'en réjouir. Ce qui distingue aussi cette biographie de la plupart de celles qui ont précédé, c'est que l'auteur ne donne pas la part prépondérante de son livre, comme l'avait fait Hatzfeld, à la vie d'Augustin antérieure au retour de Milan en Afrique. Sans tomber dans le même défaut, le livre de Bertrand, une fois terminée la belle analyse psychologique de la conversion, donnait beaucoup au cadre des circonstances extérieures. Un peu colorés par ses propres réminiscences d'Algérie, ces tableaux contribuaient à situer Augustin au milieu des habitants de l'Afrique romaine ou moderne. Sans négliger ces circonstances, M. Bardy s'appuie surtout sur Augustin lui-même et profite de toutes les données autobiographiques éparses dans les préfaces, les « Rétractations », les sermons, les lettres, etc. Il aurait pu même donner une place un peu plus grande à l'épisode pathétique des « Rétractations », à la fin de sa carrière, c'est-à-dire à l'examen de conscience de l'écrivain, coincé entre la polémique irritante contre Julien d'Eclane, la révision plume à la main de la centaine de ses ouvrages, et les progrès de l'âge qui l'avertissaient de se presser. L'historien, comme le théologien, malgré quelques endroits où son appréciation pourra différer, sera heureux d'y voir la description de la plu-

part des œuvres placées dans les occasions qui leur ont donné naissance. La synthèse du dernier chapitre donne l'impression finale produite par cette grande âme, si humaine et si chrétienne.

J. de Ghellinck, S. I.

G. COMBES. — *Les Confessions de Saint Augustin.* Texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes. Paris, Lethielleux, 1942, 19 × 12 cm., XXXII-624 p. Prix : 90 frs.

A tant de traductions des Confessions qui ont vu le jour depuis Arnauld d'Andilly (1649), M. le Chanoine Combès n'a pas craint d'ajouter la sienne. Son effort principal paraît avoir été de mettre en valeur tout ce qu'il y a de vie, d'émotion, de relief dans le style d'Augustin ; il a voulu forcer l'attention du lecteur en écartant toute phraséologie banale et en choisissant les tournures et les mots les plus incisifs, les plus expressifs. Nou avons, pour divers passages, comparé sa version avec celle de L. Moreau (1840), qui ne manque pas de mordant, et celle de P. de Labriolle (1925), très fidèle et bien française et il nous semble que le plus souvent elle suggère mieux que les deux autres toute la richesse de l'original. Parfois l'auteur ajoute une nuance de sentiment ou d'image, qui manque dans le texte latin et l'expression se fait plus réaliste chez lui que chez Augustin : c'est là le défaut d'une qualité ; sa traduction ferme, un peu rude, moderne et vivante rendra Augustin encore plus accessible à un grand nombre. Une excellente introduction et, en appendice, une vingtaine de notes synthétiques (par exemple saint Augustin et le grec ; ...et le Néo-platonisme ; ...et le problème du mal ; ...et l'Ecriture sainte) augmentent la valeur de l'ouvrage. On appréciera également l'index final et, au cours de la traduction, le soin des références scripturaires. Une légère critique : les fautes de typographie ne sont pas rares, par exemple p. 555 : Harnach ; p. 556 : Mausback ; p. 598 : Don de Bruyne ; p. 81 : risposta, etc.

J. Levie, S. I.

A. VANDENDAELE, S. I. — *Indices pseudo-dionysiani.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 3e série, 3e fasc. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1941, 25 × 16 cm., 156 p.

L'originalité du vocabulaire technique du ps.-Denys et l'importance de son œuvre pour les études de spiritualité et de mystique légitiment amplement l'édition de l'« Index verborum, nominum et locorum » du R. P. Van den Daele. Cet Index a pour base l'édition grecque de B. Corderius, parue en 1633/34 à Anvers, et reproduite au tome III de Migne, d'après une réédition de Venise de 1755/56. L'Index est moralement exhaustif ; n'ont été « relevés in genere » qu'un certain nombre de mots, particules ou autres, sans importance réelle. L'indigence complète dans laquelle nous nous trouvions jusqu'ici fera accepter cet ouvrage avec reconnaissance. On regrettera toutefois sa trop grande concision, qui en rend l'utilisation incommode. Il ne suffit pas, en effet, de savoir simplement que tel mot a été utilisé par l'auteur en 10, 15, 20 endroits déterminés de ses œuvres. Il faut encore que le consultant puisse déterminer immédiatement, ou presque, dans la masse des renvois, celui auquel il doit se référer. Cela n'est possible que si le renvoi est accompagné d'un mot ou l'autre qui

précise, dans l'Index même, le sens général du terme à l'endroit désigné. A cet égard l'auteur aurait pu prendre modèle, par exemple, sur les Indices des « Griechischen christlichen Schriftsteller » ou sur ceux des « Opera » de Philon par Cohn. Un autre point que l'Introduction aurait dû davantage élucider est celui de la valeur précise de la réédition vénitienne de Corderius, prise en fait, à travers Migne, pour texte de base. Que valent au juste les corrections apportées par cette édition ? Dépassent-elles la valeur de simples conjectures ? Sont-elles fondées sur la consultation d'autres manuscrits ? N'y avait-il pas lieu, peut-être, de signaler « et » les leçons vénitiennes « et » les leçons originales ? — Enfin, nous aurions aimé une mention de l'ouvrage « Dionysica » dû à Dom Chevalier de l'abbaye de Solesmes (cfr N.R. Th., 1938, p. 1264) et cela d'autant plus que le second tome de cette importante publication, véritable « travail de bénédictin », doit contenir, lui aussi, un « Index » du texte grec. Mais au lieu de nous perdre en remarques, toujours aisées chez l'observateur du dehors, relevons plutôt les solides qualités, abnégation, esprit de travail, acribie dans les relevés, sans lesquels cette publication n'aurait pu être menée à bonne fin.

Ch. Martin, S. I.

J.-M. DECHANET, O.S.B. — *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, première série d'études. Bruges, Beyaert, 1940, 25 × 16 cm., XII-88 p. Prix : 12 frs.

Dans cet ouvrage, qui développe ses études précédentes sur Guillaume de Saint-Thierry, un des écrivains des plus personnels du XII^e^ siècle, l'auteur a le grand mérite d'avoir déterminé une source, insoupçonnée jusqu'ici, de la doctrine spirituelle de Guillaume, qui ne puise pas uniquement chez saint Augustin, mais, par une initiative toute personnelle, s'inspire beaucoup de Grégoire de Nysse, connu par une traduction de Jean Scot. Sa doctrine spirituelle a un écho assez curieux dans le conflit Citeaux-Cluny. La nouveauté et la fécondité de cette constatation, qui montre l'infiltration d'écrits grecs et de l'esprit grec dans la pensée occidentale par des voies inconnues jusqu'ici, donnent à l'exposé un peu optimiste de dom Dechanet une note d'enthousiasme conquérant qui, au début surtout, s'entremêle de quelques expressions triomphantes ou combatives. Mais il faut reconnaître que le filon est riche et l'auteur mérite pleinement éloge pour avoir su le découvrir et commencé à l'exploiter. La conjecture sur les vrais mobiles de la traduction du Damascène gagnerait, pour son contrôle, à se voir encadrée dans le grand mouvement de traductions de la patristique grecque au milieu du XII^e^ siècle.

J. de Ghellinck, S. I.

J.-M. DECHANET, O.S.B. — *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre.* Coll. Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques, tome I. Bruges, Beyaert, 1942, 25 × 16 cm., XIV-216 pages.

Aussi suggestif que le précédent, ce nouveau livre, qui devrait prendre comme sous-titre « l'homme dans son œuvre » ou « à travers son œuvre », est traversé aussi du même sentiment d'admiration et d'enthousiasme. Figure profondément sympathique, âme de penseur, écrivain très personnel, Guillaume de Saint-Thierry nous est présenté en trois gran-

des sections : sa première jeunesse et sa carrière bénédictine (p. 9) à Saint-Thierry (1085-1135), sa carrière cistercienne (p. 53) à Signy (1135-1148), sa place dans le mouvement monastique (p. 127) et théologique (p. 152). La conclusion, qui s'intitule « Guillaume et nous », n'est qu'un relevé bibliographique, entremêlé d'appréciations critiques, de ce qu'on a publié surtout depuis 1920 sur la personne et l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry.

Abbé de Saint-Thierry de Reims, fasciné par saint Bernard dont il est l'ami et qu'il aurait voulu suivre à Clairvaux dès 1124, conciliateur dans le grand conflit Cluny-Citeaux, d'une psychologie « vécue » dans les choses de la foi, instigateur clairvoyant de l'opposition à Abélard dès 1138, Guillaume est entré en 1135 chez les Cisterciens, non pas à Clairvaux mais à Signy, petite-fille de Citeaux, et tient une place de choix dans la littérature théologique, surtout spirituelle, du XII^e^ siècle. L'étude de l'homme par son œuvre, qu'il a scrutée « con amore », a amené l'auteur à trouver des solutions simples pour des questions regardées jusqu'ici comme compliquées (par exemple p. 190), au risque peut-être de s'abuser un peu. Son explication (p. 33) de la vocation cistercienne par l'amitié pour saint Bernard n'est pas convaincante, après ce qu'il a dit sur le mouvement réformiste du chapitre général de Reims. L'interprétation de la pensée de Guillaume (p. 176 et ailleurs) par le recours aux Pères grecs est-elle bien sûre ? A propos de cette influence grecque, incontestable du reste, au détriment de l'influence d'Augustin, les considérations de l'auteur par-ci par-là demanderaient des précisions pour entraîner conviction. Cette infiltration de la pensée et des écrits grecs à ce moment par des voies inconnues, probablement par l'Europe centrale, trop peu remarquées jusqu'ici (voir « Mouvement théologique », p. 263, p. 313, etc.), mais visibles également chez d'autres, comme chez Gilbert de la Porrée et les Porrétains, comme dans les centres monastiques de Hongrie et d'Autriche, devrait faire l'objet d'un chapitre bien précis, de structure critique, historique et philologique irréprochable, avec fondements plus solides que des rapprochements trop généraux ou de simples similitudes de pensée. La bibliographie et l'annotation omettent parfois des ouvrages plus généraux, mais qui font appel cependant aux œuvres de Guillaume. L'annotation devrait être plus précise, surtout dans l'introduction générale, par exemple page 10, notes 4, 5, 6, page 11, notes 2 et 3, qui se complètent seulement à la page 13 ; la nomenclature des traités eucharistiques de la fin du XI^e^ siècle et du XII^e^ omet quelques noms importants (p. 157) ; au lieu de Saint-Médard de Tournai (p. 28), il faudrait dire Mont-Saint-Médard, ou mieux encore Saint-Nicolas-des-Prés. On ne nous dit rien non plus d'un traité antihérétique d'un « Guilelmus monachus » (ms. de Nice).

J. de Ghellinck, S. I.

F. HABERL. — *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus*. Fribourg, Herder, 1940, 25 × 17 cm., XXVIII-220 p. Prix : 5,20 Mk.

Consciencieux travail, sur une doctrine de haute conséquence qui résume les courants antérieurs, en inaugure ou en affermit de nouveaux, surtout par l'aristotélisme, et prépare l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Travail considérable aussi, de texte serré, englobant les divers aspects de la christologie (p. 3-121) et de la sotériologie (p.

125-206), avec une foule de questions apparentées de loin ou de près à l'Incarnation, situées ou disséminées dans la charpente de toute la synthèse d'Albert le Grand. Travail de débutant, toutefois, mais d'un débutant bien dirigé, dénotant une réelle compétence scientifique, malgré des traces de tâtonnements, et quelques développements non menés jusqu'au bout de leurs conséquences. Dans l'introduction et dans la table alphabétique, trop peu de précision sur le « Tractatus de Incarnatione et Resurrectione », en grande partie inédit, comme à propos de l'influence de saint Léon, ou de celle de Boèce et d'Aristote, trop peu synthétisées dans la conclusion, ou à propos des « Dicta sanctorum », des « Magistralia », des « Auctoritates », de la preuve de tradition en général, qui ne sont, comme la connexion de la doctrine des sacrements avec l'Incarnation, que l'aboutissement d'un long enchaînement d'idées et de méthodes traditionnelles. L'auteur constate avec raison que les conceptions d'Albert le Grand progressent au fur et à mesure qu'il avance : il s'instruit en même temps qu'il écrit. Ainsi, le problème de la Rédemption s'écarte très nettement de la théorie abélardienne. Une correction soignée du texte, à l'aide des témoins manuscrits, a le mérite de montrer l'écart entre Albert le Grand et la conception protestante de la justification.

J. de Ghellinck, S. I.

A. FRIES, C.SS.R. — *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre.* Coll. Freiburger Theologische Studien, 57. Fribourg e. Br., Herder, 1940, 25 × 16 cm., XII-112 p. Prix : 3,50 Mk.

Dans l'intention de l'auteur, cette étude sur la doctrine de la justice, de la chute et du péché originels, chez Prépostin de Crémone et Guillaume d'Auxerre, constitue comme un panneau particulièrement important d'un tableau d'ensemble qui doit décrire la doctrine des premiers maîtres dominicains sur le sujet, jusqu'à saint Albert le Grand y compris. La parenté doctrinale des deux auteurs examinés et la place importante qu'ils occupent dans le développement de cette question invitaient à les traiter à part. L'étude s'applique surtout à l'analyse, très poussée, des textes de la « Summa » de Prépostin (encore inédite mais dont de larges extraits sont reproduits en note) et de la « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre. Il ne nous est pas possible de relever ici toutes les particularités doctrinales de ces deux auteurs, qu'on retrouvera d'ailleurs dans le chapitre final exposées avec beaucoup de clarté.

M. C.

T. RICHARD, O.Praed. — *Comment étudier et situer saint Thomas.* Paris, Lethielleux, 1939, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 15 frs.

La source de beaucoup de préventions, d'objections, de critiques, faites au thomisme réside le plus souvent dans le fait qu'on ne le connaît pas, croyant toutefois le connaître. Parce qu'on cite souvent saint Thomas, parce qu'on a même parcouru nombre de passages de la Somme, il ne s'ensuit pas que l'on ait pénétré sa pensée ou assimilé son système. Nécessité donc d'une introduction pédagogique qui préserve l'initié de ces vues sommaires. C'est ce que le P. Richard a voulu nous livrer. Il met d'abord l'étudiant sur ses gardes, l'invitant à s'assimiler très personnellement le tour de pensée thomiste et à s'y disposer moralement : car ce n'est pas pure affaire de con-

naissance, mais de religion, mais d'amour. Il lui apprend ensuite à vaincre certaines difficultés inhérentes à la langue et au mode d'exposé adoptés par la scolastique. Cela fait, il répond directement à quelques objections plus courantes : manque de psychologie au sens moderne, dédain de l'expérience et du concret, culte exagéré de l'abstraction, logicisme rigide et simpliste, surtout inadaptation de son œuvre dans son fond et dans son mode aux questions actuelles. En chacun de ces entretiens, l'auteur fait preuve de pénétrante intelligence et de grande familiarité pour la pensée et le système qu'il défend. Il n'a pas de peine à nous convaincre combien saint Thomas reste et universel et actuel à qui sait, au delà de l'écorce scolastique, au delà de certaines ossatures imposées par les exigences didactiques de l'époque, remonter à la véritable inspiration qui anime, éclaire, unifie magistralement tous les exposés de détail. Qu'on se souvienne d'ailleurs que saint Thomas n'a pu, faute d'occasion ou de temps, développer largement certains points très nettement esquissés par ailleurs de son épistémologie. Raison de plus pour ne pas conclure à la légère. Nous sommes convaincu qu'il y a beaucoup à tirer de la lecture du P. Richard, non seulement touchant l'étude de saint Thomas, mais encore touchant l'étude théologique tout simplement et le problème de la pensée en général.

N. Polet, S. I.

Th. TSCHIPKE, O.P. — *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit.* Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Coll. Freiburger Theologische Studien. Heft 55. Fribourg-en-Br., Herder, 1940, 25 × 16 cm., XVI-198 p. Prix : 5,20 Mk.

Solide étude, en deux parties, sur les précédents patristiques et médiévaux (p. 6-113), et sur la doctrine propre à saint Thomas (p. 114-194) ; elle pénètre bien dans la synthèse thomiste, avec en relief l'influence des Pères grecs sur la christologie thomiste, déjà soulignés par Backes (voir revue, LIX, 1932, p. 653). La « Summa contra Gentes » précise quelques traits de cette doctrine. Dans la question de l'humanité du Christ, instrument de la divinité pour le salut de l'homme, cette influence grecque est bien établie par l'identité de la conception et par l'attestation même de saint Thomas. On souhaiterait cependant plus d'insistance sur les témoignages de Cyrille et surtout de Théophylacte, plus de précision sur les chaînes bibliques (p. 45, 67 et 7, n. 6) et leur connaissance de celles-ci par saint Thomas ; plus de développement à l'aperçu sur les grecs et l'histoire de la doctrine, trop raccourcie et lacunaire, sans distinction assez nette entre dépendance ou emprunt, ressemblance et élaboration ultérieure. La réserve d'Augustin, avec sa théorie du corps mystique et ses préoccupations de polémique antipélagienne, est bien expliquée (p. 78) ; le rôle de saint Léon est bien mis en relief. L'introduction de Jean Damascène en Occident, appuyée sur la seule « Dogmengeschichte » de Harnack, bien faible en matière médiévale, la notice sur Marc l'Ermite et celle sur l'école d'Alexandrie (p. 42, n. 4), demanderaient des compléments. On voit combien une étude plus minutieuse des détails des chaînes bibliques, serait utile pour repérer la transmission des doctrines d'Orient en Occident, qui s'est faite par des voies trop souvent encore insoupçonnées ou inconnues.

J. de Ghellinck, S. I.

J. M. VOSTE, O.P. — *Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae. De mysteriis vitae Christi* (III, q. XXVII-LIX). Nouv. édit. Rome, Pont. Instit. Intern. « Angelicum » ; Scuola tip. missionaria Domenicana, 1940, 25 × 18 cm., VI-554 p. Prix : 40 lires.

Les anciens commentateurs ne se sont guère occupés de cette partie de la Tertia concernant les mystères de la vie du Christ, depuis sa conception jusqu'à son ascension. Suarez est le premier à l'avoir traitée en détail. Moins riches du point de vue spéculatif, ces questions constituent cependant une vaste mine pour la méditation et la prédication. On sera reconnaissant au savant exégète romain d'avoir repris et illustré à la lumière des positions actuelles ces pages scolastiques, un peu vieillies.

E. Druwé, S. I.

MARCELLO da GAGGIO MONTANO, O.F.M. — *Dottrina Bonaventuriana sul Peccato originale*. Bologna, Tipogr. Giuseppe, 1943, 20 × 15 cm., XIV-224 p. Prix : 25 lires.

Etude fouillée de tout ce qui chez saint Bonaventure a trait au P. O. La pensée du docteur séraphique nous apparaît à la fois d'une imposante unité et d'une sage modération (p. ex. en ce qui concerne le sort des enfants morts sans baptême — p. 196 s. — et la déchéance de l'homme par rapport à l'état de nature pure — p. 201 s.). Malgré un réel souci d'objectivité, l'auteur glisse un peu vite sur certains aspects délicats (p. ex. la preuve rationnelle du P. O. — p. 34 s. ; comment ce dogme se fonde sur le récit biblique de la chute — p. 28 s.). C'est dommage que ce beau travail soit déparé par de nombreuses fautes de référence et d'orthographe, surtout dans les noms propres (Turmel — trop souvent cité — devient Hurmel — p. 83 ; Rivieère, etc.). La « Summa sententiarum » est mise sans plus au nom de Hugues de Saint-Victor (p. 75).

E. Druwé, S. I.

E. THEORET. — *La médiation mariale dans l'Ecole française*. Paris, Vrin, 1940, 25 × 17 cm., 172 p.

On connaît, ne fut-ce que par l'anthologie publiée en 1936 par Molien, les richesses de doctrine mariale des écrivains du XVII^e^ siècle, que Bremond a groupés sous l'étiquette : Ecole française. L'auteur s'est proposé de faire une étude théologique de leur doctrine concernant la médiation de la T. S. Vierge. Partant des cadres établis à ce sujet par les théologiens modernes : Maternité spirituelle, Médiation ontologique, Médiation morale, Médiation perpétuelle —, il groupe en autant de chapitres les textes où se retrouvent les principaux éléments de la doctrine actuelle chez quatre auteurs, dont il a montré l'étroite « unité d'école » dans un chapitre préliminaire (p. 18-28) : le Card. de Bérulle, Mr Olier, S. Jean Eudes, le Bienheureux Grignion de Montfort. On regrettera peut-être que l'auteur n'ait pas suivi un ordre plutôt historique, qui eût permis de mettre mieux en valeur la physionomie propre de chacun de ces maîtres et nous eut épargné le morcellement des textes et leur arrachement au contexte. Mais c'eut été un travail différent et nous sommes reconnaissants à l'auteur de nous avoir fourni celui-ci.

E. Druwé, S. I.

R. OTTO. — *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch.* 2e édit. Munich, Beck, 1940, 23 × 15 cm., X-326 p. Prix : 9 Mk.

Les travaux spéciaux de l'auteur l'avaient bien préparé à traiter la question de rapports possibles entre quelques notions chrétiennes et la religion du grand Asura, rapports noués peut-être principalement par l'intermédiaire de l'apocalyptique henochienne. Ses conclusions composent la matière du présent ouvrage, dont la recension de la première édition a été faite ici même, N.R.Th., 1936, pp. 932-934. La nouvelle édition, préparée par l'auteur peu avant sa mort, n'offre que des modifications sans importance.

L. Malevez, S. I.

W. HAUBOLD. — *Die Bedeutung der Religions-Geschichte für die Theologie Rudolf Ottos.* Leipzig, Klotz, 1940, 22 × 15 cm., 116 p. Prix : 4,50 Mk.

Est-il possible de fonder la valeur absolue (« die Absolutheit ») du christianisme sur une pure phénoménologie de la religion ? Otto l'a pensé, et, selon l'auteur, justement ; les brèves pages que voici s'appliquent à montrer pourquoi. Sans doute, en son principe, l'histoire religieuse ne prête guère attention qu'aux données d'expérience ; mais une comparaison de ces dernières a tôt fait de dégager des types ; à leur tour, ceux-ci fournissent des normes de valeur et de vérité : ainsi le sujet trouve-t-il en soi-même l'objet, ainsi l'histoire religieuse se mue-t-elle insensiblement en théologie. Il ne reste plus qu'à manifester ensuite dans le Christ la vérification la plus haute de ces normes. La plus haute, en fait, ou la plus haute absolument possible ? K. Heim accorde à Otto que sa méthode le conduit au Christ comme à un Fils de Dieu, mais non au Fils unique. Avec raison, semble-t-il ; en vain l'auteur de la présente thèse cherche-t-il à écarter cette faiblesse. Au demeurant, travail d'étudiant assez hâtif, et qu'on eût voulu plus pénétrant. En appendice, nous trouvons une nomenclature, probablement complète, des œuvres du Professeur marbourgeois.

L. Malevez, S. I.

J. VIVES. — *Bibliografia Hispanica de ciencias historico-eclesiasticas,* fasc. IX, 1940, Bibliografia de 1935-1939 ; fasc. X, 1943. Bibliografia de 1940-1941. Coll. Analecta sacra Tarraconensia, vol. XIII, fasc. 2 et vol. XIV, fasc. 2. Barcelone, Balmes, 1941-1943, 25 × 17 cm., 224 et 216 p. Prix : 30 pesetas le volume.

Les « Analecta Sacra Tarraconensia » dont la Revue a fréquemment rendu compte (1927, p. 793 ; 1929, p. 80 ; 1930, p. 427, etc.), ont fortement développé leur section bibliographique sous le titre ci-dessus. Habituellement accompagnées d'un résumé du contenu, ces notices augmentent d'autant en utilité, surtout dans les conditions présentes des communications. Soulignons, comme facilement utilisable, la série alphabétique des auteurs espagnols et des collections. En histoire, on remarquera la place considérable faite à la colonisation et aux missions, comme aussi aux ordres religieux, bien groupés. Les vieux trésors artistiques de l'Espagne, exposés à trop de destruc-

tions, forment un chapitre considérable. Les théologiens et les philosophes, ainsi que les biblistes, notamment avec la section de la Bible en Espagne, seront heureux de trouver une forte documentation. Un examen rapide de cette bibliographie fait voir l'abondance des études consacrées à la pédagogie et à l'histoire de l'enseignement en Espagne, etc. Quelques grands noms reviennent souvent : Thomas d'Aquin, sainte Thérèse, Suarez, Raymond Lull, saint Ignace, Jean de la Croix, etc. ; parmi les auteurs modernes, on sera heureux de trouver aisément ce qui regarde Menendez y Pelayo, Menendez Pidal et le regretté Asin Palacios, victime de la guerre civile. La liste alphabétique sommaire finale met en relief le nom de quelques nouveaux travailleurs qui promettent. Le dépouillement a pris la généralité des revues hispaniques, même celles de vulgarisation, sans se restreindre aux seules revues scientifiques : en somme, très utile tableau bibliographique, qui nous donne l'avantage d'être renseignés annuellement, avec abondance et précision, sur l'activité de la science historico-ecclésiastique de l'Espagne ou relative à l'Espagne.

J. de Ghellinck, S. I.

*Acta secundi Congressus Cracoviae 25-29 aug. 1937. Collectanea Franciscana Slavica. Acta Congressum Professorum complectentia*, vol. II. Sibenici (Sibenik in Iugoslavia), Ex Typographia « Kacic », 1940, 25 × 17 cm., XIX-339 p.

A l'exemple des groupements de langue anglaise, française et autre, les professeurs des provinces franciscaines slaves se sont réunis à Cracovie en 1937, pour leur deuxième Congrès (voir N.R.Th., 1937, 1136-1137). Objet de la première partie du rapport, aussi riche qu'instructif, la théologie mariale contient d'abord un savant exposé dû au P. Balic, bien connu de nos lecteurs, sur la doctrine scotiste en cette matière. La médiation de la Vierge y vient ensuite, avec une étude sur saint Bernardin de Sienne et sur un célèbre franciscain de Pologne au XVII^e^ siècle, le P. Antoine Weroywicz, dont les initiatives ne sont pas dues à une réaction contre les « Monita salutaria » (1674) d'Adam de Widenfeld, très répandus alors dans l'Europe occidentale. La seconde partie traite de divers sujets d'ordre théologique, comme la causalité sacramentelle chez Bonaventure, par Silic, qui a quelques réflexions intéressantes sur la comparaison avec saint Thomas, ou bien de folklore religieux, comme sur la fête patronale et sur les préparatifs de Noël, ou sur l'Assomption de la Vierge et l'état actuel de la question. A en juger par le résumé latin, l'auteur qui écrit en polonais procède prudemment et connaît les difficultés du sujet ; mais ne laisse-t-il pas percer un peu d'optimisme en plaçant déjà au IV^e^ siècle, malgré une tradition apocryphe encore bien confuse, une conclusion théologique ? La partie philosophique donne un aperçu rétrospectif intéressant et utile, plus satisfaisant que celui sur les langues anciennes, sur les manuels philosophiques utilisés chez les Franciscains et sur le renouveau de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. La plupart des rapports sont publiés en latin, ce qui rend le volume accessible à beaucoup plus de lecteurs de l'Europe occidentale.

J. de Ghellinck, S. I.

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. M. LE BLOND. — *Logique et méthode chez Aristote* : étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, J. Vrin, 1939, 25 × 17 cm., XXXII-454 p.

Le présent travail prend une place de tout premier rang parmi les ouvrages de première valeur des dernières années, qui ont si largement contribué à renouveler notre connaissance d'Aristote. Par une autre voie que les études génétiques de Jaeger et de Nuyens, notamment par l'étude du sens lui-même des textes aristotéliciens, avec leurs insuffisances et leurs incohérences au besoin, le P. Le Blond en est arrivé à son tour à nous mettre en face non pas d'un Aristote à « doctrine impersonnelle et nécessaire », telle que l'on reconstruit le monde arabe et la philosophie médiévale latine, mais en face d'une personnalité « très concrète et très souple », très humaine, en face d'« un homme d'études, probe, travailleur, consciencieux, curieux surtout, curieux de tout ce qui peut se savoir ». Et par le fait même c'est une mise au point aussi, fort intéressante et vivante, de la thèse par trop unilatérale de Jaeger, selon laquelle l'évolution d'Aristote serait allée d'une pure métaphysique platonicienne au pur empirisme : non, chez Aristote la dialectique et l'observation positive voisinent toujours et ont toujours voisiné avec la métaphysique la plus audacieuse !

J. De Munter, S. I.

*Aristoteles latinus*. Codices descripsit G. Lacombe in soc. operis adsumptis A. Birkenmayer, M. Dulong, A. Franceschini. *Pars prior*. Coll. Union académique internationale. Corpus philosophorum medii aevi. Roma, Libreria dello Stato, 1939, 26 × 18 cm., 764 p. Prix : 350 lires.

Luxueusement imprimé, le volume intitulé « Aristoteles latinus » ouvre le « Corpus Philosophorum medii aevi », décidé le 25 mai 1930 par l'« Union Académique internationale », sur l'initiative de C. Michalski, et annoncé par un premier rapport de ce savant polonais en 1932. Vu la place importante faite par le moyen âge à la pensée d'Aristote, c'était une œuvre qu'on pourrait appeler gigantesque que d'établir l'inventaire de toutes ces traductions médiévales, dont, il y a un siècle, Charles Jourdain avait entrepris de dresser l'inventaire (1819, 2e édition 1843) dans un livre remarquable. Malgré la reprise de ces études par V. Rose, par l'équipe de Cl. Baeumker, par Mgr Pelzer, le P. Pelster, l'américain C. Omer Haskins, Van de Vyvere, Mansion, etc., et surtout par Mgr Grabmann, principalement en 1916, l'œuvre était trop considérable pour pouvoir être menée à terme sans une collaboration organisée : c'est le regretté Mgr Georges Lacombe, décédé prématurément, d'origine française mais du clergé de San Francisco (Californie), qui fut en grande partie l'initiateur et le promoteur de l'entreprise ; avec la vaillante coopération de Birkenmayer, de Marthe Dulong et de Franceschini, et l'appui de l'« Union académique internationale ». Celle-ci a pris sur elle la création du « Corpus Aristotelicum medii aevi », comme, sur les initiatives de Klibansky, elle a adopté peu après le « Corpus platonicum » en coopération avec la « British Academy », et l'ancienne « Bibliothek War-

burg » devenue « The Warburg Institute » de Londres, dont le premier volume a paru lui aussi (1940) ; tout cela entre dans le « Corpus Philosophorum medii aevi ». Nos lecteurs se rendront compte de l'importance et de l'intérêt de pareille entreprise, dont bénéficieront les philosophes et les théologiens, comme tous ceux qui s'occupent de la pensée médiévale, même pour les théories politiques, où l'on s'inspirait d'Aristote parallèlement au droit romain cher aux légistes.

Ce premier volume liminaire, de 762 pages, sera suivi d'un second qui se terminera par les tables générales. En attendant, la simple inspection du contenu dira la richesse des renseignements fournis par cette première publication. La grande partie du volume est due à G. Lacombe ; A. Birkenmayer s'est chargé des manuscrits de Pologne et des traductions des commentateurs d'Aristote, tandis qu'à A. Franceschini sont réservés les manuscrits d'Italie, qui représentent à peu près le tiers des traductions médiévales. Plus généraux, les chapitres du début, introduction, préface, caractéristiques des versions, celles-ci, très serviles habituellement et procédant mécaniquement mot par mot, attireront davantage le lecteur non spécialisé. Ils sont dus à G. Lacombe, qui nous donne un travail totalement supérieur à celui qu'il avait consacré en 1927 à Prévostin. Les additions nouvelles à notre connaissance de la diffusion d'Aristote au moyen âge sont considérables, et les conclusions sont intéressantes. Ainsi, Guillaume de Moerbeke, qui passait ses traductions à saint Thomas, n'a traduit en réalité que le onzième livre de la « Métaphysique » ; des autres livres et œuvres, notamment de l'« Ethique », il s'était contenté de corriger des versions existantes avant lui, comme celles de Robert Grosseteste ; les « Libri naturales », traduits plus tôt qu'on ne l'avait cru, voient remonter leur date jusqu'en 1160 ; la « Poétique », dont Lacombe a trouvé un manuscrit à Tolède et à Eton College, n'a été commentée qu'une fois et dans le sillage d'Averroès ; pour la « Logica », la traduction de Boèce n'est pas la seule. En outre, le nombre des manuscrits contenant des traductions d'Aristote s'est vu doublé : il y en aura à peu près deux mille décrits dans tout le catalogue, dont un peu plus de la moitié dans ce premier volume. Sans doute, on en trouvera encore, surtout dans les anonymes et les pseudonymes dont regorgent les bibliothèques, et dans les dépôts privés qui n'ont pas de catalogue imprimé. Un supplément permettra à la fin du second volume de réparer ces omissions et quelques inexactitudes, comme en signalait récemment Fr. H. Fobes dans la revue américaine « Speculum » (1940, t. XV, p. 359), ou Grabmann, dans les « Göttingische Gelehrte Anzeigen » (t. CCII, 1940, p. 502). Mais les membres de la Direction ont bien fait de publier déjà ce premier résultat de leurs recherches, qui rendra d'ailleurs d'énormes services pour la suite du travail.

Quelques brefs détails sur le reste du contenu donneront une idée de l'utilité du volume. Après une importante introduction sur le travail et ses premiers résultats, vient une bibliographie sélectionnée, arrêtée en 1934, revue par Mgr Pelzer, et qui comprend (p. 21-38) les principaux travaux consacrés à la matière ; par suite n'y figurent pas les deux études très fouillées du P. Bédoret, parues depuis cette date dans la « Revue Néoscolastique ». Puis (p. 39), se présente, en six sections, un aperçu sur toutes les œuvres aristotéliciennes et pseudo-aristotéliciennes traduites en latin au moyen âge : les livres de logique, les « Libri naturales » divisés en « Corpus vetustius » et « Corpus recentius », « Metaphysicales », « Morales », etc., la rhétori-

que, le « De animalibus », etc. Puis défilent (p. 85) l'« Aristoteles pseudepigraphus », les commentateurs grecs et les commentaires d'Averroès, le seul des arabes admis dans l'« Aristoteles latinus ». L'attention donnée de nos jours à la « Theologia Aristotelis » fera regretter que, malgré l'avis contraire de quelques-uns de ses membres, la Direction ait rejeté ce livre du cadre de ses descriptions (p. 39). Pourquoi n'ajouterait-on pas aussi, en guise de supplément au second volume, les lexiques aristotéliciens composés au moyen âge et dont Grabmann a retrouvé et étudié divers spécimens. Une section précieuse, de plus de 120 pages (p. 113-234), sur lesquelles se jetteront avec avidité tous les spécialistes, contient les spécimens des versions au nombre de 120 ; on aurait dû y développer davantage le contenu des préfaces, souvent très utiles pour les identifications et la fixation de la date. Puis vient la description, pays par pays, des manuscrits rangés, d'après l'ordre alphabétique latin des bibliothèques qui les contiennent actuellement : Amérique, Autriche, Bavière, Hollande, Belgique (qui est fortement représentée), Bohême, Grande-Bretagne, France et Allemagne. L'Espagne avec l'Italie et quelques autres pays viendront au second volume. Là où il y a lieu, ils sont divisés en « Corpus vetustius », ou les traductions gréco-latines et arabo-latines antérieures à 1270, et en « Corpus recentius », ou les nouvelles traductions faites sur le grec pour remplacer celles de l'arabe. Quand il s'agit de dépôts officiels ou modernes, leur provenance est habituellement indiquée: ce qui est indispensable pour juger de la vogue de tels ou tels écrits d'Aristote dans certains milieux et apprécier ainsi leur rôle dans la pensée de ces centres, comme aussi la diffusion des diverses traductions : « translatio vetus », « media », « nova », « metaphysica », « vetustissima », « media », « vetus », etc. Ainsi, les Collèges d'Oxford ou de Cambridge, le chapitre de la cathédrale de Durham, les vieux fonds de Paris, Sorbonne, Saint-Victor, etc., donnent lieu à des constatations et des comparaisons instructives. Souhaitons le prompt achèvement, malgré l'« iniquitas temporum », du second volume de ce très utile et méritoire ouvrage.

J. de Ghellinck, S. I.

J. SANTELER, S. I. — *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* Coll. Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, Bd. VII, 2/4. Innsbruck, Rauch, 1939, 23 × 15 cm., IV-274 p. Prix : 12 Mk.

La thèse du P. S., par sa richesse de contenu, dépasse de beaucoup ce que promet immédiatement le titre. Elle inaugure peut-être une critique respectueuse mais très ferme de la Métaphysique scolastique, examinée de préférence chez son Maître le plus illustre, saint Thomas d'Aquin. On sait la vague d'enthousiasme que vers la fin du XII[e] siècle déchaîna sur l'Occident latin la révélation à peu près complète de l'œuvre encyclopédique du Penseur de Stagire. Ce fut en vérité un éblouissement collectif. Aristote ne parut pas un philosophe entre plusieurs ; il passa pour la Philosophie incarnée. Cette admiration sans bornes, survenant à une époque génialement constructive mais dénuée d'esprit critique, ne risquait-elle pas de faire adopter « en bloc » la philosophie grecque, telle que l'avait élaborée la réflexion continue de la brillante triade : Socrate, Platon, Aristote ? Or, pour séduisante qu'elle fût, cette philosophie ne pouvait-elle pas, à côté d'éléments impérissables, en contenir d'autres, franchement caducs et

qui, scrutés à la lumière chrétienne, devaient se révéler comme l'expression philosophique de quelque antique préjugé païen ? On sait combien la pensée grecque, spontanément naturaliste, a été comme obsédée par l'idée de l'éternité de la matière. La matière ne sort pas de la pensée ; elle s'y oppose, dans un dualisme irréductible. Dès lors, elle ne peut être qu'inconnaissable. C'est la thèse de Platon et celle de son disciple Aristote ; tous deux ignorent profondément la notion de création... Or, tous deux, le second surtout furent les maîtres de philosophie de saint Thomas d'Aquin.

S'il en est ainsi, on est en droit de se poser une question, pathétique à force d'être grave et qu'il est temps néanmoins de résoudre à la lumière de la vérité qui ne connaît ni amis, ni ennemis. En s'appropriant, avec une sympathie intellectuelle qu'on ne peut assez admirer, la philosophie platonico-aristotélicienne, saint Thomas a-t-il réussi à la purifier « totalement » de ses erreurs ? A-t-il débarrassé l'antique et noble métal de « toutes » scories et mélanges suspects ?

Après un examen objectif et qui sait rendre hommage aux géniales corrections de l'Aquinate, le P. S. démontre que le système du saint Docteur qui, pour l'essentiel, repose sur des thèmes de pensée (« Denkmotiven ») platonico-aristotéliciens, continue à contenir, malgré ces corrections, un certain « caput-mortuum » doctrinal, qui est comme la signature laissée sur lui par son origine païenne. D'après le P. S., toute une série de doctrines du saint Docteur, sa conception de l'essence du corps (hylémorphisme), sa notion, trop étroite, de la science, sa théorie de la connaissance intellectuelle du singulier, très discutée de tout temps et que des thomistes de grand style tels que Thomas de Vio et Jean de Saint-Thomas interprètent diversement, enfin sa doctrine des universaux, porteraient encore les traces obscures d'une pensée « spécifiquement » grecque. Et il donne de son assertion cette contre-épreuve curieuse : replacées dans la lumière de cette pensée « spécifiquement grecque », ces doctrines laissent mieux saisir le véritable sens « original ».

Qui ne voit l'intérêt exceptionnel de la thèse du P. S. ? Saint Thomas, pas plus d'ailleurs qu'Aristote, n'aurait « vaincu » Platon. Encore, notre analyse n'a-t-elle fait que dégager l'idée centrale, directrice de ce sagace travail. L'intérêt, qu'on le sache bien, ne fait que croître et s'intensifier avec la discussion des cinq ou six doctrines thomistes qui, à tour de rôle, viennent lui prêter leur appui particulier. Il se pourrait que la thèse du P. S. provoquât une réponse d'un intérêt égal au sien. Le fait, s'il se produisait, ne pourrait que réjouir le spectateur philosophe, et serait encore un éloge, et le plus significatif peut-être, de la critique profonde et hardie, et par ailleurs si respectueuse dans la forme, de l'auteur du « Platonisme dans la théorie de la connaissance de saint Thomas d'Aquin ».

François Jansen, S. I.

J. FESTUGIERE. — *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle.* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XXXI. Paris, Vrin, 1941, 25 × 16 cm., VIII-170 p.

On lira dans l'« Avertissement » qui le précède l'histoire très curieuse de ce mémoire et comment, présenté en Sorbonne en 1919, il n'arrive à la grande publicité qu'en 1941. « Habent sua fata libelli ».

Œuvre de jeunesse, elle respire un certain enthousiasme généreux propre à cet âge et qui, malgré qu'en ait dit l'auteur, a son charme, un charme dont bénéficie largement l'objet. Cet objet, c'est la doctrine de l'amour de Marsile Ficin : très noble et très ennoblissante, qui par l'équation bien grecque du beau et du bien (καλοκἀγαθός) nous élève à Dieu, beauté et donc bonté suprêmes. L'auteur la définit avec soin et montre comment elle dépasse celle de l'amour courtois médiéval, déjà très épuré et raffiné, mais très loin encore d'être « ce sentiment mystique et religieux qui parfois anime un Héroët, un Scève, un du Bellay », échos français de Ficin. Chose digne de remarque, le charme propre à ce mémoire s'allie sans peine à une érudition du meilleur aloi. On le constatera dans le chapitre que F. consacre aux disciples italiens de Ficin : Pic de la Mirandole, Bembo, Castiglione, Léon Hébreu, Caviceo et son roman platonicien.

Mais le chapitre vraiment neuf et révélateur du mémoire est celui où l'auteur expose comment la littérature vulgarise la conception ficinienne de l'amour en France au XVI^e^ siècle. On le verra ici une fois de plus : une idée ou une doctrine de philosophe, pour atteindre les masses, a besoin de ces hérauts que sont les gens de lettres. Ficin n'en manqua pas en France. Parmi ces vulgarisateurs des théories du philosophe italien sur l'amour, l'auteur en étudie quelques-uns dans le détail, cinq prosateurs et neuf poètes, dont les trois derniers : Pontus de Thyard, Joachim du Bellay et Pierre de Ronsard sont déjà de la Pléiade. Cette vulgarisation fut, au total, bienfaisante. « L'influence ficinienne, conclut l'auteur, fut un bienfait en France. A regarder l'amour comme une chose grande et sainte, on prit l'habitude de le respecter. Le libertinage qui fait tache au moyen âge disparaît presque dans la littérature du XVI^e^ siècle ». Signalons pour finir, parmi les appendices de ce travail, une note précieuse sur la valeur de Ficin comme traducteur de Platon. On le voit : le mémoire de F. déborde d'intérêt ; il charme en instruisant.

François Jansen, S. I.

Chan. L. MAHIEU. — *Dominique de Flandre (XV^e^ siècle). Sa métaphysique*. Coll. Bibliothèque thomiste. Paris, Vrin, 1942, 25 × 16 cm., 384 p.

Un peu trop oublié et même inconnu d'Ueberweg-Heinze, malgré l'édition de ses « Questions sur la métaphysique d'Aristote » (Cologne, 1621), Dominique de Flandre est un très intéressant personnage par son attachement au thomisme, en dépit de quelques concessions à Scot comme la « distinction formelle », par son opposition aux scotistes, aux thomistes édulcorés et à ceux qu'il appelle les « faux thomistes », les éclectiques. Cet ancien maître en théologie de Paris, venu des Pays-Bas à Bologne, où il entre chez les Dominicains en 1461, est l'auteur de la principale synthèse du thomisme avant celle de Jean de Saint-Thomas. Contrairement aux deux thomistes de renom entre lesquels il se place chronologiquement, Capréolus († 1444) et Thomas de Vio (Cajetan) qui débute en 1468, Dominique de Flandre ne s'occupe guère de théologie dans son œuvre que par occasion.

Après un premier chapitre assez rapide, plutôt « introduction » (p. 19-57), élaborée à l'aide des travaux du P. Meerseman plutôt que refaite sur nouveaux frais, la partie la plus personnelle, de travail consciencieux et ferme, est l'étude non pas sur la carrière de Domi-

nique, mais sur l'enseignement et le mode de composition des « Questions sur la Métaphysique ». Visiblement, Dominique a préalablement « vécu » son livre en discutant certains problèmes avec ses élèves. L'auteur prend le rôle de rapporteur, avec intelligence et pénétration. Point par point, défile tout le thomisme aristotélicien de Dominique, la métaphysique (p. 57) en général, l'être et ses propriétés (p. 95), divisions (p. 135) et catégories (p. 169), substance, accidents (p. 193, 225, etc.), natures spirituelles créées (p. 317), théodicée (p. 341) : pages parfois un peu sèches ou monotones, comme le sont facilement les résumés, mais qui ont l'avantage de nous faire connaître toute la doctrine d'un philosophe dont l'édition est difficilement abordable. La conclusion, beaucoup trop brève malheureusement, insiste sur l'idée même qui commande la synthèse de Dominique : elle met au premier plan le concept de puissance corrélatif à celui d'acte. On y voudrait aussi voir reprendre la proportion d'« albertisme », dont l'auteur avait soigneusement relevé les traces chez Dominique. La table des noms de personnes aurait dû faire autre chose qu'aligner les chiffres d'une quarantaine de pages comme pour Scot, Albert, Antoine de Carlenis, Averroès. Les références aux articles de revues, surtout dans l'introduction, manquent plus d'une fois de précision, et dans le chapitre I il y avait place pour plus d'une recherche à pousser plus à fond.

J. de Ghellinck, S. I.

A. MATTEI. — *L'homme de Descartes*. Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, 1940, 19 × 12 cm., 264 p. Prix : 22 frs.

Ce petit livre remarquable veut nous ouvrir à la sagesse de Descartes, non pour nous faire adopter sa doctrine ou sa conduite de vie, mais parce qu'on ne peut que gagner à frayer avec une pensée menée aussi délibérément et vigoureusement. L'auteur se range résolument aux côtés de ceux qui suivent ce que Gouhier (« Essais sur Descartes », 1937) appelait « L'itinéraire ontologique » de Descartes : Descartes, qui se moquait de l'art de Lulle, n'acheva jamais ses « Regulae », répugnant à faire un code qui eût idéalisé les fonctions inventives et emprisonné la vie dans des règles minutieuses. Pour Descartes la vérité est la préface de la vie ; tout autant qu'une théorie, il invente une technique de la vie ; il est un homme qui vérifie et qui, des certitudes ainsi acquises, tire la direction de sa vie. Pour vivre un monde qu'il se donne, il abandonnera celui qui l'a fait. Pour dépasser le monde, il accepte la solitude avec son doute méthodique et sa lutte contre le Malin. Dans ce silence, il laisse l'être venir à lui et se manifester : il y reçoit, comme une grâce, la présence, la vision de son existence à lui et de celle de Dieu. Signalons au passage la très pertinente discussion des preuves de Dieu fournies par les « Méditations » ; notre auteur croit pouvoir les justifier complètement. Mais la présence ou « vision » de l'existence de Dieu n'intéresse Descartes que parce qu'elle fournit une base sûre au discours, à la connaissance du monde et de l'homme, à une sagesse — en somme trop humaine, trop terre à terre.

Ce qui intéresse Descartes, c'est l'homme, l'homme fait d'un corps et d'une âme, capable de sensation autant que de liberté et de jugement ; c'est le bonheur à organiser ici-bas, sans que d'ailleurs on renonce pour cela à celui de la vie future. Pour atteindre à cette médiocrité on maîtrisera ses passions, et là où la souffrance, ressuscitant le

Malin, apparaîtra inévitable, on se vengera en s'en faisant le spectateur : jeu douloureux, mais qui participe encore au plaisir propre de la vérité. Ainsi les méditations sur Dieu et l'âme immortelle finissent par des promenades et des madrigaux, par le spectacle égoïste des souffrances propres. Ainsi les commentateurs ont beau essayer de redresser Descartes, au bout du compte on ne trouve qu'un homme. On ne niera pas la force ni l'originalité de la pensée cartésienne. On regrettera que cette pensée se soit appliquée à ne rechercher que l'homme : elle n'a découvert ainsi que « la déchéance du Dieu qu'il est ». La grande faute de Descartes, c'est d'avoir rejeté la tradition, d'avoir perdu cette Béatrice de la sagesse humaine, cette présence en qui nous communions avec les siècles et avec l'immuable, qui fait la cité des accords au cœur des individus : au moyen âge la Vérité était Eglise ; Descartes la délia, alléguant que les essences et les mœurs ne tirent pas leur vérité du cachet que leur donnent les maîtres et l'ancienneté, en quoi d'ailleurs il avait raison ; mais, pour avoir éconduit les pilotes, il lui manqua de savoir le secret de la route ; il a répudié Béatrice, « et déjà manquent de race les doctrines qui vont naître ».

Nous ne le cacherons pas, en commençant la lecture de ce précieux petit livre, nous le trouvions un peu maniéré, recherché dans ses expressions comme dans ses rapprochements, et nous songions à parler de dilettantisme. Mais à mesure que nous avancions, cette impression fâcheuse se dissipa, et nous fûmes frappé par la maîtrise du sujet, la pertinence des remarques, la sûreté pénétrante de l'intelligence. Au terme on prend notes et références, et on se promet de revenir longuement à cet ouvrage. C'est l'un des tout meilleurs sur Descartes.

J. Defever, S. I.

V. DELBOS. — *De Kant aux Postkantiens*. Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, 1940, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 20 frs.

Les œuvres historiques de V. Delbos, mort depuis bientôt trente ans, restent tellement appréciées et recherchées, que tout le monde saluera avec grande joie cette publication nouvelle : remercions cordialement M. Maurice Blondel de nous l'avoir procurée. Il s'agit d'un cours que Delbos professa en Sorbonne l'année 1909, après l'avoir minutieusement préparé et rédigé. Il cherchait à y montrer comment Kant, par ses virtualités mêmes, préluda aux grands métaphysiciens allemands de la première moitié du dix-neuvième siècle. Kant, en effet, a posé, sous sa critique même, les fondements d'une métaphysique nouvelle, que ses successeurs, chacun à sa manière propre, édifièrent, par transposition et extension de thèses qu'ils trouvaient encore chez lui.

Que devait être, pour Kant, la métaphysique ? Parcourant, afin de répondre à cette question, les œuvres du grand critique, un premier chapitre nous y découvre tout un aspect positif, souvent négligé. La métaphysique qui pouvait se dégager de là, Kant, bien malgré lui d'ailleurs, l'orienta dans la direction idéaliste en posant le problème confus de la chose en soi, dont une solution négative semblait, dans les termes où il était posé, la plus vraisemblable. Et la systématisation elle-même, si puissante, des constructions idéalistes, ne procède-t-elle pas de Kant ? N'est-elle pas l'extension extrême de la règlementation rigoureuse que le moi transcendantal impose à toutes ses connaissances ?

Dans le chapitre suivant nous assistons à la découverte progressive par les idéalistes de ce principe premier à partir duquel la déduction transcendantale doit se faire. Ce premier principe procède d'une exigence d'unité déjà affirmée par Kant, mais qui, interprétée et successivement corrigée par Reinhold, Maïmon, S. Beck, se révèle dans sa pureté absolue chez Fichte, comme Thathandlung,, pour se corriger encore en Identité du sujet et de l'objet chez Schelling, et en Pensée infinie chez Hegel. La genèse des méthodes de démonstration appropriées à chacune de ces formes d'idéalisme fait l'objet du chapitre troisième.

Pour terminer, une étude des réactions réalistes, bien différentes entre elles, de Schopenhauer et de Herbart, contre l'idéalisme spéculatif. Elles aussi, ces réactions, peuvent se réclamer de Kant, de ce Kant qui tient de l'expérience plutôt que de l'à priori.

A la lecture de ce mince petit volume on s'étonnera, une fois de plus, de l'ensemble considérable de choses que Delbos parvient à nous présenter en un petit nombre de pages denses et claires. Aussi nuancés que sobres, érudits sans en avoir l'air, ses ouvrages sont toujours synthétisés sous un point de vue original et simple, toujours appuyés sur des textes pris aux sources.

Il serait difficile, je crois, de trouver une initiation plus sérieuse, plus complète, plus lucide à l'étude des postkantiens.

J. Defever, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. — *Avec Henri Bergson.* Collection Catholique. Paris, Gallimard, 1941, 19 × 11 cm., 60 p. Prix : 6,50 frs.

A. D. SERTILLANGES, O. P. — *Henri Bergson et le catholicisme.* Paris, Flammarion, 1941, 19 × 12 cm., 150 p. Prix : 18 frs.

Dans le premier de ces ouvrages, une petite plaquette, le Père Sertillanges nous rapporte ses dernières conversations avec Henri Bergson. Il y apprit à connaître avec une réelle intimité ses idées personnelles. Le premier de ces entretiens évoque les uns après les autres les livres de Bergson, et en précise la portée. Le Père Sertillanges put constater qu'ils aboutissent bien à établir, selon la méthode empirique propre à Bergson, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, en bref tout ce qui fait l'apanage d'une philosophie spiritualiste, de ce dont notre temps a le plus besoin, car « nous périssons d'une absence de spiritualité ». Dans un second entretien nos philosophes font un tour d'horizon, et touchent rapidement aux principaux problèmes de la philosophie, pour s'arrêter plus longuement au thème de la religion. Bergson, ici, déclare n'être pas certain philosophiquement, parce qu'il n'a pas trouvé encore le moyen d'appliquer sa méthode à ce sujet. Humainement toutefois sa conviction est entière sur les points essentiels : le Christ est évidemment surhumain ; il est le grand mystique ; et puisqu'il faut faire créance aux mystiques, il faut aussi conclure qu'il est Dieu. Le Père Sertillanges alors l'amène à reconnaître que l'Eglise est une et même chose que le Christ ; elle est le courant qui prolonge la source ; les autres mystiques n'en sont que des ruisselets : leur apport, à coup sûr original, n'est pas indépendant pour cela. Mais alors ce qu'on peut dire philosophiquement des mystiques et du Christ, ne faut-il pas le dire de l'Eglise dans sa totalité ? Et n'a-t-on pas une méthode pour « s'élever à cette théologie » ? Bergson ne réplique plus, mais reconnaît

l'importance de cette argumentation. Il promet de glisser un mot en ce sens dans la prochaine édition des « Deux sources ». Peu de jours après il s'éteignait : le Père Sertillanges apprit qu'il avait nettement souhaité le baptême.

Le second ouvrage nous montre le Père S. animé de la même pensée de rapprochement : entre thomiste et bergsonien « il y a lieu de se comprendre avant de s'opposer », non que l'un puisse jamais se muer en l'autre, mais il s'agit ici de catholicisme, et des métaphysiques diverses peuvent converger sur leurs points vitaux. Ces points vitaux, c'est avant tout dans les « Deux sources » que le Père S. va les chercher : il glisse rapidement sur les autres ouvrages de Bergson. Il dégage le sens orthodoxe des principales thèses bergsoniennes, il les lave en particulier du reproche de panthéisme ; il veut d'ailleurs tout autant que les bergsoniens fassent preuve de largeur de vue, et il met au point les ambiguïtés et équivoques, telles que « néant » et « désordre », que Bergson accuse les scolastiques d'utiliser indûment pour prouver Dieu. Il faut féliciter l'auteur du « Catéchisme des Incroyants » et de « Athées, mes frères en Dieu » de cet esprit large et apostolique qui, dans une philosophie, veut d'abord discerner la recherche loyale de la vérité, et non pas les déficiences. On a l'impression que parfois il y a trop de condescendance, et que l'on détourne volontiers notre attention des thèses de l'« Evolution créatrice ». D'ailleurs, malgré son désir de conciliation, le Père S. doit bien avouer que chez Bergson l'obligation, — elle prend forme d'attrait ou de pression sociale —, n'est guère fondée ; conséquemment responsabilité, péché, mérite, sanction sont à peu près oubliés. Ce qui manque à Bergson, c'est une métaphysique, qui justifierait à la fois et solidement la transcendance divine, la spiritualité et la liberté, toute la morale. A défaut de cela nous restons murés dans l'empirique, le relatif, le biologique. Défaut de métaphysique : défaut donc dans le problème de la connaissance. Etant anti-intellectualiste, ne reconnaissant — pour la condamner — que l'intelligence statique, Bergson n'a aucun appui ferme, absolu. Il n'a que l'expérience, toujours aléatoire, même lorsqu'elle culmine dans l'intuition de la durée ; il a, au mieux, l'expérience mystique, celle des grands chrétiens, continuateurs originaux de ce que fut plus complètement le Christ ; ils nous ouvrent à la conscience de Dieu, du Dieu-Amour ; même cette expérience-là, intuition par excellence, reste, pour ceux qui n'en jouissent pas personnellement, tributaire du témoignage et de l'expérience sensible. Bergson n'a pas su voir que des essences, des concepts, l'étoffe doit être vraie, sinon la coupe. Qu'il y a donc plus dans l'immobile que dans le mouvant, c'est-à-dire dans l'acquis que dans l'acquisition, dans l'éternité que dans le temps, dans la plénitude divine que dans cette recherche de Dieu qu'est le monde : ces conclusions ne les admettait-il pas ? A reconnaître la valeur des concepts, il ne s'exposait à rien de plus, et cela, il l'eût mieux assuré. Le Père Sertillanges a raison de conclure que, parti de Herbert Spencer, Bergson a parcouru, fidèle à la vérité qui l'éclairait, une belle carrière, qu'il mérite même le nom d'apologiste : du dehors au moins, il a rejoint les bases essentielles de la foi ; il a déblayé le terrain de tout scientisme et faux intellectualisme, de l'agnosticisme et du monisme matérialiste : ne fut-il pas l'étoile qui guida plus d'un incroyant jusqu'aux pieds de l'enfant de Bethléhem ?

J. Defever, S. I.

## HISTOIRE GENERALE

A. VAYSON de PRADENNE. — *La Préhistoire.* Coll. Armand Colin, 210. Paris, Colin, 1939, 17 × 11 cm., 226 p., 47 figures. Prix : 15 frs.

Ce petit manuel dépasse de très loin tous ses prédécesseurs. Mise au point parfaite des notions préliminaires : elles sont développées dans une introduction aux études préhistoriques, de près de cent pages, consacrée à la géologie, recherche des documents, détection de la fraude, technologie primitive. Les données de la Science par contre sont sommairement traitées : le paléolithique en 20 pages, le néolithique tout juste mentionné sous ses aspects principaux, la multiplicité des facies, en France surtout, laissant entrevoir un fouillis de tribus... « La question est trop complexe et trop mal connue pour être exposée de façon résumée ». Ceci nous paraît fort judicieux, les différentes époques préhistoriques et leur typologie ont été déjà parfaitement étudiées dans nombre d'ouvrages et monographies. Une 3e partie, consacrée aux principales données préhistoriques à travers le monde, est également remarquable ; en relativement peu d'espace l'auteur arrive à nous mettre parfaitement au courant des recherches et découvertes en Afrique, Eurasie, Océanie et Amérique. Tous trouveront dans ce manuel des exposés très clairs, des conclusions prudentes et judicieuses, et les jeunes préhistoriens le meilleur des guides.

L. de Sousberghe, S. I.

G. CHILDE. — *The Dawn of European Civilization.* Londres, Kegan, 1939, 24 × 15 cm., XVIII-352 p., 4 cartes. Prix : 16 sh.

C'est au néolithique que débute cette aurore, selon la terminologie de l'école « hyperdiffusionniste » de Perry et Elliot Smith à laquelle se rattache M. G. C. : elle oppose au stade des « collecteurs » (food-gatherers) paléolithiques, celui des « producteurs » (food-producers : agriculteurs, pasteurs) libérés de l'esclavage de leur milieu. Nous trouvons l'Egypte à l'origine de cette révolution qui a fait naître les centres urbains, le commerce, la civilisation : elle en est le centre de diffusion. Dans ce livre, renvoyant pour ce qui concerne le point de départ à un ouvrage précédent « The most Ancient East », M. G. C. se consacre au néolithique européen avec indications brèves de ses attaches avec le Proche Orient (Crète, Anatolie, Mésopotamie, Egypte). Les préjugés de l'école ne se manifestent que dans l'absence complète de mention ou de rattachement aux néolithiques d'Extrême Orient ou de Sibérie ; de là une absence de grandes lignes directrices qui rend la lecture de l'ouvrage très ardue. Le fouillis des facies locaux est minutieusement étudié ; on y trouve des essais de synchronisation habiles mais qui, l'auteur nous en avertit, restent hypothétiques. Ce livre qui avait été écrit d'abord en 1925 a dû, après les découvertes archéologiques retentissantes dans les régions qu'on croyait les mieux explorées de l'Europe, être réécrit complètement. Au cours même de la rédaction de cet ouvrage, de nouvelles découvertes ont fait pressentir à l'auteur que son œuvre était provisoire mais il n'a pas voulu la remettre à plus tard. Il était de fait utile de faire le point, la synthèse de ce qui a été atteint avant septembre 1938.

L. de Sousberghe, S. I.

# BIBLIOGRAPHIE D'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

## INTRODUCTION

Après la grande enquête de 1936 (numéros d'avril à décembre de la N.R.Th.) reprise en 1937 dans l'ouvrage « Où en est l'enseignement religieux ? » (1), le Centre Documentaire Catéchétique avait accepté avec joie l'offre de la N.R.Th. de publier en complément une chronique bibliographique régulière. Juillet 1938 et juin 1939 virent les deux premières (2). La troisième devait paraître en 1940, lorsque l'invasion interrompit la publication de la revue. Les matériaux préparés furent repris et complétés et formèrent une brochure éditée au C.D.C. en 1942 sous le titre « Où en est l'enseignement religieux ? — Troisième supplément » (3).

Après un long silence, nous sommes heureux de pouvoir reprendre nos chroniques annuelles. Nous avons rassemblé dans la présente les ouvrages que nous avons reçus depuis notre supplément de 1942. Pour que les lecteurs de la Revue puissent connaître les titres des ouvrages analysés dans notre supplément de guerre, nous en donnons la liste en appendice (à la fin de la 2e partie de cette chronique, qui paraîtra en septembre-octobre).

## *PREMIERE SECTION*

## ETUDE DE LA DOCTRINE

### I. PRE-CATECHISME ET CATECHISME

#### 1. Théorie.

BOYER, Chan. — *Catéchisme et éducation.* Paris, Lethielleux, coll. « Questions actuelles de pédagogie catéchistique », 1943, 19 × 12 cm., 28 p. Prix : 6 frs.

Rappel et développement du principe fondamental de la catéchèse moderne : le catéchisme n'est pas seulement un texte à mémoriser, mais surtout une vie à vivre intensément. H. N.

COMMISSION NATIONALE DU CATECHISME. — *Documentation catéchistique. L'enseignement du catéchisme. Programmes et examens. Catéchismes et catéchistes:* Tours, Paris, Mame, 1943-1944. 4 fasc. 23 × 17 cm., 48 p. Prix : 16 frs. pièce.

Ces brochures nous permettent de suivre l'effort fait en France dans le domaine de l'enseignement catéchistique. Datant des années 43 et 44, on s'appuyait sur des lois qui faisaient plus large qu'autrefois la part accordée à l'enseignement religieux... Aujourd'hui il faudra en rabattre. Diverses initiatives sont signalées : la création dans divers diocèses d'un poste nouveau de « Directeur de l'enseignement religieux » ; la création dans plusieurs diocèses également d'un « office catéchistique », qui sera un centre de documentation, de renseignements, d'exposition ; le projet de création d'une « Fête de la Persévérance » qui consacrerait les 14 ans des garçons et filles, et viendrait compléter heureusement la fête de la communion solennelle et le renouvellement des vœux du baptême.

(1) 516 p., Tournai Casterman, Louvain C.D.C., 33 frs.
(2) Les tirés à part de ces articles sont actuellement épuisés.
(3) 24 + 28 p., Louvain C.D.C., 8 frs.

etc. etc. Les brochures contiennent en outre des plans détaillés avec une large bibliographie pour tous les degrés de l'enseignement du catéchisme.

P. R.

MALLET, T. — *Comment faire le catéchisme. Ce qu'il faut éviter. Ce qu'il faut faire.* Bourges, Tardy, 1941, 18 × 11 cm., 24 p.

Ce n'est pas une étude de psychologie ou de pédagogie catéchistique, mais l'énoncé de quelques conseils qui aideront à l'organisation extérieure du catéchisme.

H. N.

**2. Pratique.**

a. *Enfants de moins de 9 ans.*

BOYER, Chan. — *Mon premier catéchisme en images.* Tours, Mame, 1942, 18 × 12 cm., 34 p., ill.

Les grandes vérités fondamentales sont traduites ici en images. Un titre en grandes capitales en souligne la portée. L'impression des autres textes — plus longs — est variée ; cependant on peut se demander si certains caractères ne sont pas trop petits, (p. 25, par exemple), ou trop serrés (p. 26) pour des enfants qui commencent à peine à déchiffrer l'écriture. Pour enfants de tout milieu.

H. N.

HEMPTINNE, Chr. de, et ELEWIJCK, E. van, avec la collaboration de BRUGGMAN, A. — *Maman, parle-moi du bon Dieu.* Bruges, Beyaert, 1944, 22 × 15 cm., 224 p., ill. Prix : 35 frs.

L'auteur adresse ces entretiens aux mamans à qui revient toujours la délicate mission d'ouvrir l'âme de leurs enfants au divin et de les préparer à leurs premières confession et communion. Ces vingt-quatre leçons contiennent l'essentiel de ce qu'une maman peut « raconter » à son petit en cette circonstance. C'est à dessein que l'A. elle-même souligne le mot « raconter ». Il ne s'agit pas, en effet, de lire le texte à l'enfant, mais d'en raconter le contenu en l'adaptant au gré des besoins. Et la maman raconte en utilisant les jolis desseins qui soulignent les idées. A mesure que l'enfant apprend à lire, elle lui fait déchiffrer les grands textes inscrits en dessous des images. De temps en temps, un cantique, extrait des charmantes cantilènes de Dom David, prend place entre deux leçons. Un des tout meilleurs ouvrages pour l'initiation religieuse des petits. Voir ci-dessous (liturgie), le joli petit livre de prière que l'A. destine aux enfants de cet âge.

H. N.

*Premiers pas vers Jésus. Petit catéchisme.* — Bourges, Tardy, 1942, 15 × 11 cm., 190 p., ill.

Un an après sa publication ce « petit catéchisme » était adopté officiellement dans 18 diocèses français. A qui s'adresse-t-il ? Aux enfants de 6 à 9 ans, nous dit-on ; peut-être vaudrait-il mieux en restreindre l'usage aux enfants de 8 et 9 ans. A cet âge, la lecture n'offre plus de difficulté. La méthode gravite autour de la personne de Jésus : « Avant que le Sauveur ne vienne sur la terre, la vie de Jésus, l'Eglise de Jésus ». Un récit suivi d'un questionnaire constitue l'essentiel de la leçon qui se termine soit sur une prière, soit sur un petit texte à mémoriser. Remarquons qu'il n'est pas question du texte officiel du catéchisme. La rédaction en est jugée trop difficile pour les petits et cet avis des auteurs semble gagner de plus en plus de partisans puisque le livre devient texte officiel dans pas mal de diocèses. « Vivant, concret, émaillé d'exemples empruntés à la vie de l'enfant, enrichi de prières à sa portée, illustré de façon très heureuse, il paraît tout à fait propre à éveiller la sensibilité religieuse du petit chrétien et à développer chez lui l'intelligence de nos dogmes et l'amour du Bon Dieu ». — Un brochurette de 56 pages indique aux jeunes mamans et aux catéchistes le moyen d'exploiter au maximum textes, questionnaires et dessins.

H. N.

PRIGENT, J.-M. — *Mon petit catéchisme illustré.* Cours préparatoire. Paris, Tolra, 1942, 17 × 11 cm., 32 p., ill.

Réédition adaptée au nouveau texte du catéchisme national du petit catéchisme que l'A. avait publié en 1936 en compagnie du R. P. Guilcher. Les 80 questions choisies constituent le bagage mental de l'enfant du cours préparatoire (env. 9 ans). Si l'illustration a gagné par suite de l'impression en couleurs, la présentation typographique par contre paraît avoir gardé un aspect trop vieillot.

H. N.

QUINET, Chan. — *Mon tout petit catéchisme en images.* Deux livres-cahiers pour l'initiation religieuse par l'image et le coloriage. Paris, éd. Ecole et Collège, 1942, 28 × 18 cm., 32, 32 pp., ill. Prix : 10 frs les deux cahiers

La jardinière trouvera dans la page de gauche de ces cahiers un ou deux dessins qui lui serviront à concrétiser son enseignement. L'enfant devra pouvoir répondre aux très simples questions que lui suggéreront les images qu'il aura sous les yeux. Au bas de la page, quelques lignes de résumé qui seront le guide de la jardinière. Le développement de ces lignes sera cherché dans un ouvrage antérieur de l'A. : « Un peu de catéchisme par le dessin facile au tableau noir ». La page de droite est, elle, le domaine de l'enfant. Quelques dessins à colorier, dessins très simples aux lignes harmonieuses lui permettront de faire revivre les explications entendues et comprises grâce à l'image. Au bas de la page, une prière et une petite leçon que la jardinière peut faire apprendre. Les 2 cahiers comprennent tout le cours : de la création au baptême de Notre-Seigneur ; du baptême jusqu'à l'Eglise. H. N.

b. *Enfants de 9 à 12 ans.*

*Catéchisme en comparaison (Le)* par un Curé de Village. Rennes, Imp. du Nouvelliste, 1943, 20 × 14 cm., 200 p.

L'A. suit pas à pas le catéchisme ; chaque leçon, qui est un schéma modifiable au gré du lecteur, comprend « un texte destiné à nourrir la méditation du catéchiste, une idée, centre de cristallisation de tout le développement, des histoires ou comparaisons, des interrogations de contrôle, des conclusions à marquer au tableau et enfin une note pour le prêtre et des indications sur le matériel à utiliser ». Le tout est vivant, concret et pratique. L'auteur renonce délibérément à l'emploi des termes abstraits et hermétiques de la théologie scolastique pour utiliser un langage « parlé » à la portée des mentalités un peu frustes de la campagne. Une suggestion : les tableaux de la Bonne Presse que cite l'A. ne sont-ils pas désuets même pour les milieux ruraux ? Les catéchistes des campagnes trouveront dans ces pages de nombreuses et bienfaisantes suggestions. H. N.

*Catéchisme initiation à la vie chrétienne (Le).* Commentaires pratiques à l'usage des catéchistes. I. Cours élémentaire ; II et III. Cours moyens. Bourges, Tardy, 1941 et 1943, 18 × 13 cm., 136, 192 et 126 p. + 30 pl. documentaires.

L'étude du catéchisme doit se prolonger durant plusieurs années. Sous peine de lasser, il convient d'en varier et d'en approfondir l'enseignement d'une année à l'autre. Pour l'enfant du cours élémentaire (10 ans), on exploitera à fond les récits complétés par l'illustration. Au cours moyen, première année, on fera davantage appel au raisonnement ; en seconde année, on songera à présenter déjà une synthèse des grandes vérités et on s'efforcera d'inculquer les « idées-forces » règles des actions chrétiennes. Pour aider et orienter les catéchistes volontaires dans cette tâche délicate, la maison Tardy a édité trois petits volumes qui les guideront pas à pas et leur fourniront tous les éléments de pédagogie pratique nécessaires pour assurer la réussite de leur mission. En appendice du 3e volume, 30 planches documentaires (série géographie) qu'on peut se procurer en fascicule séparé. H. N.

*L'Evangile et l'Ancien Testament adaptés aux leçons du catéchisme national.* — Paris-Tournai, Desclée, 1941, 16 × 11 cm., 145 p.

Quoique moins complet que l'ouvrage de Mlle Bruel (voir « Où en est l'ens. rel. » ? p. 25), ce travail rendra service aux catéchistes ; ils y trouveront, comme l'annonce le titre, un choix de textes bibliques groupés suivant les chapitres du catéchisme national. H. N.

PRIGENT, J.-M. — *Mon catéchisme illustré. Cours élémentaire.* Paris, Tolra, 1941, 17 × 11 cm., 112 p., ill.

Destiné aux enfants de 10 ans, ce catéchisme contient un choix de 250 questions du catéchisme national français encadrées de lectures, de prières ou de cantiques et de résolutions. Ici aussi, la présentation typographique nous déçoit. H. N.

THOMAS, M., Abbé. — *Expériences sur le catéchisme national et commentaires pratiques.* Paris, Lethielleux, 1943, 19 × 12 cm., 304 p. Prix : 75 frs fr.

A l'expérience, le texte du catéchisme national paraît encore trop long et trop ardu pour les enfants. L'ordre des chapitres au surplus n'a pas subi les bouleversements qu'on avait espérés. C'est ainsi que la grâce sanctifiante, essence même de la vie chrétienne, continue à figurer en tête de la troisième partie, dans les moyens de salut. Pas mal de catéchistes éminents se sont déjà permis d'intervertir l'ordre traditionnel. M. l'abbé Thomas prend, à son tour, nettement position, et nous l'en félicitons. En plus d'une modification du plan qui s'étend d'ailleurs encore aux « commandements de la loi mosaïque » intercalés entre le péché originel et l'Incarnation, l'A. propose une sélection de questions d'après les âges des enfants : 281 questions pour les élèves des écoles primaires au lieu des 378 en lettres grasses du catéchisme national et 408 au lieu de 607 pour les élèves des écoles secondaires. L'expérience prouve, dit l'A., que l'on obtient ainsi un rendement bien supérieur. Nous le croyons volontiers. Dans son commentaire des leçons, l'A. nous montre comment il faut parler aux enfants. Doctrine sûre, mais langage simple, concret, vivant. Remarques pédagogiques, questionnaires, histoires, exercices, tests, schémas, tout fait de cet ouvrage un instrument précieux pour prêtres et catéchistes. Le prix, malheureusement en est bien élevé ! Le programme à l'usage des enfants a été édité à part. H. N.

c. *Chants et saynètes au catéchisme.*

DAVID, L., O.S.B. — *Les chants du catéchisme.* Abbaye St-Wandrille (Seine inf.), 1941, 18 × 13 cm., 58 p.

L'auteur des charmants « Cantilènes et cantiques » présente aujourd'hui toute la substance doctrinale du catéchisme en cantiques : 19 expriment les vérités à croire, 9 les commandements et les vertus, 15 la grâce, la prière et les sacrements. Suivent des cantiques sur la messe déjà publiés antérieurement. Certaines mélodies nous paraissent particulièrement réussies. Citons entr'autres : Incarnation, Rédemption, la sainte Vierge Mère de Dieu et notre Mère, Prière à la sainte Vierge et la sainte Eglise. P. Winance, S. I.

DUHAMELET, G. — *La multiplication des pains. — La Résurrection de la fille de Jaïre. — L'enfant prodigue.* Paris, Lib. de l'arc, 1943, 15 × 12 cm., 16, 16 et 32 pp., ill.

Trois jeux scéniques à inspiration évangélique dont le dialogue simple, vivant, naturel et fidèle plaira aux enfants. H. N.

## II. DOGME ET MORALE

PLUS, R., S. I. — *Comment présenter le christianisme à notre temps.* Paris, Spes, 1943, 19 × 12 cm., 156 p. Prix : 24 frs fr.

Le Père Plus suggère ici une synthèse vivante de la doctrine chrétienne — par l'enseignement théologique catéchistique et la prédication — basée sur notre incorporation au Christ. P. R.

### 1. Dans les maisons d'éducation.

Collection « TEMOINS DU CHRIST », manuels d'instruction religieuse. Tournai, Casterman, 21× 15 cm., ill.

I. *Jésus-Christ Notre Vie,* par A. HUBLET, S. I. et H. NIMAL, S. I., 2e éd. 1942, 30e mille, 204 p., ill. Prix : 23 frs.

II. *Jésus-Christ Lumière du monde,* par G. DELCUVE, S. I. et A. de MARNEFFE, S. I., 2e éd. 1943, 15e mille, 214 p., ill. Prix : 23 frs.

III. *Jésus-Christ Notre Chef,* par R. CLAUDE, S. I. et P. CAPART, S. I., 1943, 12e mille, 192 p., ill. Prix : 23 frs.

IV. *L'Eglise Notre Mère,* sous la direction de G. DELCUVE, S. I., 1944, 8e mille, 210 p., ill. Prix : 25 frs.

Pour chacun de ces volumes, NOTES POUR LE PROFESSEUR. Louvain, C.D.C., éd. polycopiée, 60, 60, 24 et 62 pp. Prix : 36, 36, 15, 36 frs.

Tel qu'il est conçu et réalisé en Belgique, l'enseignement secondaire peut prétendre donner une certaine érudition. Le bagage intellectuel dont il pourvoit nos jeunes gens leur permettra, assez souvent, de franchir les portes de l'Université. Peut-on s'estimer satisfait, pour autant, de la formation religieuse acquise alors par nos latinistes ou nos mathématiciens ?

Trop souvent, faute de manuels appropriés, la religion joue le rôle de parent pauvre parmi les autres branches du programme. En publiant la collection « *Témoins du Christ* », les Pères Jésuites viennent de remédier à cette lacune. Leurs livres, véritables manuels scolaires, présentent à l'élève une matière abondante et substantielle. Professeurs et élèves devront employer au maximum le temps de la leçon de religion pour étudier au cours de l'année scolaire les quelque 200 pages que comporte chaque volume. Les élèves seront aidés dans leur étude par la présentation typographique du livre : caractères gras et italiques soulignés et barres verticales en regard des questions importantes ; ils trouveront l'enchaînement de la matière dans les plans d'ensemble, les aperçus généraux, les sommaires et les divisions numérotées ; enfin les lectures, les dessins récapitulatifs et surtout les questionnaires leur seront une aide précieuse pour l'étude.

Quant aux maîtres qui prendront à cœur leur enseignement d'après ces manuels, ils se trouveront, s'ils veulent dépasser la lecture ou le simple commentaire du livre, devant une préparation soignée à accomplir. Aussi pour les aider le Centre Documentaire Catéchétique de Louvain a-t-il préparé des « Notes pour le professeur ». Celles-ci donnent des éclaircissements sur le programme et sa répartition, des remarques de méthodologie, des renseignements au sujet du matériel didactique : dessins, tableaux, films-fixes, enfin une bibliographie choisie et abondante.

Mais il ne suffit pas que l'enfant connaisse bien sa religion ; il doit l'aimer et la vivre. Et c'est ici que les auteurs ont réalisé le plus beau travail. Tout au long de ces pages si denses de doctrine et parfois même si ardues, on sent passer un souffle de vie qui prend l'élève et l'engage dans les réalités surnaturelles. Ici, il est acteur dans le drame de la Rédemption, là, il contemple Jésus lumière du monde, plus loin il sert le Christ son Chef, plus loin enfin il s'engage dans la milice de l'Eglise.

La belle unité qui caractérise chaque volume se retrouve dans la collection qui en comportera six, un pour chaque année des humanités. Les trois premiers manuels forment un ensemble centré autour de la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; les 4e et 5e constituent un second ensemble donnant un exposé apologétique sur l'Eglise, Jésus-Christ et Dieu ; enfin le 6e traitera du rôle du chrétien dans le monde.

Dans le premier volume, « *Jésus-Christ Notre Vie* », les Pères Hublet et Nimal engagent l'élève de 6e dans les péripéties d'un drame. La première partie nous expose les vicissitudes de l'humanité sauvée par l'Incarnation rédemptrice ; la seconde partie explique la messe qui est le drame du calvaire continué tout proche de nous, et la troisième partie nous montre l'achèvement du drame en nous-mêmes par la vie de la grâce, les sacrements et la prière.

Le 2e volume « *Jésus-Christ Lumière du Monde* » des P.P. Delcuve et de Marneffe est consacré à l'étude du dogme. Les auteurs centrent tout l'exposé sur la personne du Maître : Jésus préparé, Jésus sur terre, Jésus continué. Ces deux manuels sont excellents, très riches d'idées et modèles de précision. Qu'on nous permette cependant d'émettre un vœu, celui de voir la présentation de la matière et les questionnaires tenir davantage compte de l'âge des enfants auxquels les manuels sont destinés. Nous sommes heureux d'ailleurs d'ajouter immédiatement que les auteurs ont déjà entrepris ce travail de révision. La matière sera allégée, le style simplifié, les vocabulaires et les questionnaires plus adaptés. Une illustration abondante et en couleurs est même prévue.

Le 3e volume « *Jésus-Christ notre Chef* » des P.P. Claude et Capart s'adresse à l'élève de 4e d'humanités. Au jeune homme qui se trouve au seuil de la crise d'adolescence on présente un cours de morale envisagé surtout sous son aspect positif. L'introduction montre par des exemples suggestifs ce qu'est une personnalité et une personnalité chrétienne. La première partie expose le drame de la personne à la fois libre et obligée, affaiblie par le péché et rachetée par le Christ. La seconde partie étudie les moyens de conquérir une personnalité chrétienne par la conquête de soi (conquête de l'intelligence et de la volonté et maîtrise du corps) par le service de Dieu et du prochain. Ce livre qui témoigne d'une connaissance approfondie de la psychologie de l'adolescent est de nature à enthousiasmer les

jeunes. Le même volume adapté à la psychologie féminine paraîtra bientôt sous le titre « *Jésus-Christ notre Maître* ».

Le 4e volume « *L'Eglise notre mère* » composé en collaboration sous la direction du P. G. Delcuve commence le cycle apologétique. A l'inverse des anciens manuels, on part ici du fait de l'Eglise (c'est l'objet de ce volume) pour passer ensuite à la sainteté de son fondateur et à Dieu (ce sera l'objet du 5e volume « *Jésus-Christ Notre Sauveur* » qui est sous presse). Le présent ouvrage comporte trois parties : le fait, les origines et la nature de l'Eglise. L'Eglise humaine et divine est un fait ; c'est ainsi qu'elle s'offre à nous aujourd'hui, c'est ainsi que l'histoire nous la montre au cours des siècles. Le doigt de Dieu se retrouve dans ses origines et sa fondation. Sa nature nous la montre composée de deux éléments : une réalité intérieure et une réalité extérieure. L'exposé attrayant et fortement documenté de cet ouvrage en font un livre unique bien capable de révéler la beauté, la grandeur et la sainteté de l'Eglise et de lui attacher le cœur des jeunes. Frère Maximilien.

AUDOLENT, Mgr et DUPLESSY, E., Chan. — *Explication du catéchisme à l'usage des diocèses de France* pour les classes de scolarité prolongée et les classes de 6e, 5e, 4e et 3e. Paris, éd. Ecole et Collège, 6e édit., (s.d.), 18 × 11 cm., 44 p. Prix : 15,75 frs fr.

La clarté, l'exactitude, l'adaptation à la capacité des enfants caractérisent cet ouvrage qui en est à sa 6e édition et s'inspire de très près d'une explication du catéchisme de Paris publiée déjà en 1914 : même méthode qu'alors, chaque question du catéchisme étant suivie de son commentaire. Le souci d'adaptation soulève cependant un problème : en cherchant à expliquer, on emploie avec une certaine insistance un langage et des tournures de pensée assez rudimentaires ; tout en donnant les notions nettes, on risque ainsi de simplifier à l'excès et d'assimiler les mystères à des réalités assez pauvres. Ne pourrait-on parfois préférer que — même au prix d'une moindre clarté — on laisse aux dogmes tout leur mystère tout en suggérant une orientation pour la pensée et pour le cœur ? Les âmes frustes n'y perdront rien ; les âmes fines chercheront plus loin, dans la prière. P. R.

AUSSAC, F. d'. — *Manuel d'enseignement religieux à l'usage des élèves de l'enseignement secondaire et primaire supérieur.* Paris, éd. Ecole et Collège, 2e édit., 1938, 22 × 14 cm., 272 p., ill. Prix : 21 frs fr.

A première vue, le plan déconcerte ; pour le comprendre il faut noter que le manuel suit l'élève durant cinq années. L'exiguité du volume et l'abondance des matières ont forcé l'auteur à une grande brièveté. Il s'adresse, semble-t-il, à des enfants de 12 à 15 ou 16 ans. Ceci dit, nous devons grandement louer l'auteur : son manuel est loin d'être banal. 1°) Procédé par questions et réponses, ce qui soutient l'attention. 2°) Style adapté ; le jargon théologique est exclu. 3°) Conception positive et vivante : il s'agit non seulement de transmettre des notions, mais d'édifier une vie chrétienne. (Notons en particulier la conception très positive de la morale). 4°) Grand compte est tenu des nécessités actuelles, de la mentalité d'aujourd'hui, des courants de pensée, des objections courantes et des progrès de la théologie, (choses que bien souvent des auteurs de manuels semblent ignorer). Notons, par exemple, des développements importants sur la morale familiale, civique, sociale ; l'allure saine et rassurante de l'argumentation dans la partie apologétique ; l'exclusion dans la partie doctrinale de tout ce qui ne peut qu'alourdir le texte sans réel profit. Bref, manuel bien conçu et bienfaisant. P. R.

BABOLAT, Abbé et FINET, Chan. — *Doctrine catholique.* Manuel d'enseignement. Paris, éd. Ecole et Collège, 2e éd. 1940, 21 × 13 cm., 320 p., ill. Prix : 21 frs fr.

Manuel vraiment intéressant. Il semble convenir excellemment par exemple aux enfants des écoles moyennes de 12, 13, 14 ans, et d'un niveau intellectuel assez ordinaire. L'avant-propos insiste sur la nécessité non seulement d'enseigner la religion mais de faire *œuvre de vie* ; la conception du livre entier s'inspire — et avec le plus grand succès — de cette idée. Les auteurs ont su dégager aussi bien dans la synthèse de la doctrine que dans l'exposé de chaque vérité le point de vue capable de toucher le cœur et d'éveiller la vie chrétienne. La Paternité de Dieu et l'attitude de fils qui nous est demandée, la grande loi de

la fraternité humaine dans le Christ, voilà les idées-forces qui forment le fond de l'ouvrage. L'exposé est intéressant et varié ; récit, explication, questionnaire, application à la liturgie ou à la vie, tous ces divers éléments se complètent et s'éclairent. Un résumé termine chaque chapitre. On trouve chez les auteurs un souci constant de rester adaptés aux enfants. Aucune explication ardue ou rebutante. Le livre se présente bien : bonne reliure, fort belles illustrations de R. Bresson et un prix abordable. Tout concourt à faire de ce manuel un des tout meilleurs que nous connaissions. P. R.

### 2. Catéchisme de persévérance.

QUINET, Chan., LE MEUR, Chan. et BOULANGER, R.P. — *Cours complet d'instruction religieuse*. Paris, éd. Ecole et Collège, 2e éd. 1940, 22 × 14 cm., 368 p., ill. Prix : 29 frs fr.

Aucune indication ne précise à qui s'adresse ce manuel. L'allure des exposés fait supposer qu'il est destiné à de grands jeunes gens. Clarté et concision en sont les deux principales qualités, malheureusement, il semble s'apparenter davantage aux manuels-résumés de théologie, qu'aux manuels vivants et concrets. L'ordre des matières est classique : dogme - morale - sacrements. Nous soulignons la tentative de présenter la morale sous un aspect plus positif, les commandements étant groupés sous les titres des grandes vertus théologales et morales. Nous craignons que de grands jeunes gens ne viennent à discuter la valeur de certaines argumentations. Quelques illustrations classiques relèvent le texte. P. R.

### 3. Instruction religieuse des adultes.

HEYTERS, H., Abbé. — *Court exposé de la doctrine chrétienne*. Dépôt chez Mme Houtart, 23 rue de la Science, Bruxelles, s.d., 17 × 10 cm., 32 p.

Bref exposé dans un langage simple et facile des principales vérités chrétiennes pour les fiancés qui se préparent au mariage. La brochure se termine par quelques recommandations sur les fiançailles et les indications au sujet des démarches à faire en vue du mariage. H. N.

LA TOUR DU PIN, de, Abbé. — *En suivant la Bible*. Manuel pour les adultes se préparant au baptême et à la communion. Paris, Lethielleux, 1941, 18 × 12 cm., 130 p.

M. de la Tour du Pin expose le dogme en fonction de la Sainte Ecriture. Les citations sont nombreuses. Le présent procédé a le grand avantage de mettre le lecteur en contact avec les beaux textes bibliques et surtout avec la personne et l'enseignement du Seigneur. La précision de la doctrine ou de l'exposé moral n'y perd rien d'ailleurs. Le livre s'adresse à des adultes de culture modeste. Excellent livre. P. R.

LEROY, J., Abbé. — *Le don de Dieu*. Paris, Spes, 1941, 19 × 12 cm., 94 p.

Petit traité de théologie sur la grâce sanctifiante et la manière de la conserver. D'où les deux grandes parties : 1° la vie surnaturelle, 2° la stratégie chrétienne (les armes : mérite, prière, sacrements ; l'ennemi : le péché ; la défensive : lutte contre les tentations, la mortification ; l'offensive : vertus théologales, la mort et le ciel). — Dans l'intention de l'auteur, ces pages ne sont qu'un « précis ». Un enseignement oral (cours ou cercle d'étude) doit lui donner vie. Deux pages de bibliographie sur le sujet, en tête de l'ouvrage. H. N.

MARTIN, H. — *Pour renaître en Jésus-Christ*. Tableau synthétique de la foi chrétienne. Paris, Lethielleux, 1943, 11 × 18 cm., 48 p. Prix : 6 frs.

Ces pages écrites en captivité par un capitaine — professeur de séminaire aux jours de paix — pour l'instruction de ses amis constitue un des tout meilleurs exposés succincts de la religion que nous connaissions. Il aidera, nous en sommes sûrs, bien des âmes adultes qui cherchent à s'instruire de la religion. A conseiller sans réserve. H. N.

PIDOUX de la MADUERE, S. — *Notre catholicisme*. Paris, Spes, 1942, 19 × 12 cm., 159 p.

Ce livre semble spécialement destiné à des incroyants ou à des indifférents qui désirent se faire une opinion sur notre religion. Bien écrit, court et de lecture facile ; c'est à la fois une apologétique et une synthèse doctrinale. L'auteur montre très bien comment, parmi les autres religions, la place du catholicisme est aujourd'hui unique ; seul d'ailleurs le catholicisme répond aux désirs essentiels et profonds de l'âme humaine. Suit un exposé rapide de la doctrine. Enfin l'indication des orientations actuelles. L'auteur montre un esprit largement ouvert à tout ce qui est humain. P. R.

### 4. Compléments de formation religieuse.

IMSCHOOT, P., van, Chan. — *Jésus-Christ*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1944, 20 × 13 cm., 98 p. Prix : 18 frs.

Adaptation d'un article publié en néerlandais dans un dictionnaire biblique destiné au clergé, aux étudiants en théologie et aux laïcs cultivés. Exposé succinct, dense ; chaque phrase est justifiée par un texte. Le style est sobre et clair. Il serait difficile de donner mieux et plus brièvement un aperçu de la doctrine, de l'œuvre et de la personnalité du Maître. P. R.

LEFEBVRE, G., O.S.B. — *La rédemption par le sang de Jésus-Christ*. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 40 frs.

Destiné à nourrir la piété des fidèles en leur exposant de manière assez approfondie le mystère de la rédemption. Recours fréquent à la liturgie, à l'Ecriture et aux Pères. C'est une étude fouillée et consciencieuse qui plaira tout particulièrement à des milieux de piété fervente. P. R.

MERSCH, E. S. I. — *La théologie du Corps mystique*. Bruxelles, éd. Universelle, 1944, 2 vol., 23 × 15 cm., 388 et 404 pp. Prix : 180 frs les deux vol.

Combien souvent l'enseignement du dogme n'est-il pas un poids pour les enfants de nos catéchismes, les élèves de nos collèges, les fidèles de nos paroisses ? On redit son Credo mais les vérités qu'il énonce n'ont pas pénétré dans la vie. Beaucoup de manuels sont en partie responsables de cette situation. On cherche des formules claires, au détriment souvent de la profondeur du mystère ; on apporte des comparaisons périmées et boiteuses qui créent un contexte défavorable et provoquent des malentendus. Enfin, l'on se soucie trop rarement de replacer chaque dogme dans une synthèse large et grande. — Voici un livre qui nous apporte un essai de synthèse nourrie de science et d'amour et largement humaine. P. R.

PIE XII. — *Encyclique sur le Corps mystique*. Bruxelles, éd. universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle », 1944, 18 × 12 cm., 124 p. Prix : 15 frs.

Texte introduit et annoté par Mgr Picard.

## III. APOLOGETIQUE

### 1. Manuels.

*Apologétique chrétienne*, par un prêtre de l'Oratoire. Cours supérieur. Première partie : *Préparation à la religion révélée*. Paris, Librairie générale de l'enseignement libre, 1942, 21 × 13 cm., 480 p.

Ce cours de trois volumes a été rédigé à l'usage des Frères des Ecoles Chrétiennes. Ouvrage de haute vulgarisation, très au fait des problèmes actuels et tenant, en philosophie comme en histoire religieuse, des positions nuancées. Les problèmes de Dieu, de l'âme humaine, de la religion, de la révélation et des signes de la révélation y sont traités d'après les meilleurs auteurs modernes.

Nous n'avons pas ici un manuel scolaire mais un aperçu général de l'apologétique à l'usage des esprits cultivés. Un des tout meilleurs ouvrages que nous possédions en cette matière. J. Delépierre, S. I.

SIGALA, J. — *Dieu.* Paris, éd. Ecole et Collège, 1942, 21 × 14 cm., 226 p.

Deux parties : l'existence de Dieu puis la nature de Dieu. Le schème des preuves et des exposés est scolastique mais grand compte est tenu des acquisitions de la science et de la philosophie. L'auteur fait appel dans sa démonstration au pur raisonnement, à l'autorité, à l'expérience, au sentiment, aux aspirations humaines mais, toujours, il indique la portée exacte des preuves et leurs limites. Le livre est écrit « pour des jeunes gens, — élèves de philosophie et de mathématiques, — étudiants et étudiantes, — ouvriers et employés d'un cercle d'études... » et il pourra être utile à d'autres encore. Excellent livre : clair, complet, sincère, perspicace. P. R.

### 2. Ouvrages complémentaires.

BOIGELOT, R., S. I. — *L'homme et l'Univers : leur origine, leur destin.* I. *L'origine de l'Univers.* II. *L'origine de la vie.* III. *L'origine des espèces infrahumaines.* IV. *L'origine de l'homme.* Bruxelles, Action familiale. Coll. « Pro Fide », 1944, 16 × 12 cm., 32, 32, 40, 48 pp. Prix : 6, 6, 6 et 9 frs.

Voilà des brochures comme on en voudrait un grand nombre : agréables à lire, dépourvues de tout pédantisme et de tout vocabulaire scolastique et technique, mais sérieusement documentées et fortement pensées. Grâce à de telles lectures, bien des esprits prévenus seraient réconciliés avec la doctrine de l'Eglise qui leur paraîtrait — ce qu'elle est — entièrement accueillante à la science et à ses hypothèses. Ces brochures s'adressent au grand public d'une certaine culture générale et même aux spécialistes qui trouveraient là des points de vue qu'ils avaient peut-être jusque là ignorés. P. R.

LEVIE, J., S. I. — *Sous les yeux de l'incroyant.* Bruxelles, Ed. Universelle, Paris, Desclée De Brouwer, 1944, 22 × 16 cm., 290 p. Prix : 60 frs.

Nous n'avons pas à faire le compte-rendu d'un livre qui sera analysé ailleurs. Qu'il nous soit cependant permis d'attirer l'attention des catéchistes, professeurs de religion, auteurs de manuels, bref de tous ceux qui ont à défendre ou propager la religion sur l'importance de ce livre. Ouvrage de sincérité, de clairvoyance et de sympathie à l'égard de ceux qui sont inquiets dans leur foi.

P. R.

## IV. HISTOIRE SAINTE

### 1. Enseignement élémentaire.

AUDOLLENT, Mgr et CHARRAT, A., Chan. — *Manuel d'instruction religieuse. Histoire Sainte. Vie de N.S. Jésus-Christ. Histoire de l'Eglise. Liturgie.* Paris, Ed. Ecole et Collège, 1942, 22 × 14 cm., 84, 64, 72, 48 pp., ill. Prix : 22 frs fr.

Adaptation nouvelle et notablement meilleure d'un ouvrage du même titre, qui en 1934 en était à sa 14e édition et à son 370e mille. Illustration abondante et de bon goût. La présentation est irréprochable, claire et suggestive. La conception de l'ouvrage est aussi fort heureuse. Qu'on nous permette quelques chicanes : pourquoi faut-il encore faire appel aux découvertes scientifiques pour confirmer l'ordre suivi par le récit biblique dans l'apparition successive des créatures ? (p. 3). Ne vaudrait-il pas mieux ne pas insérer dans la suite des récits historiques, les récits édifiants tels que Job, Tobie, etc. ? Manuel destiné aux enfants du catéchisme. P. R.

*Notre Sauveur promis, figuré et prophétisé,* revu par M. l'abbé Daisomont. 3 vol. I, pour le degré inférieur. II, pour le degré moyen. III, pour le degré supérieur et le 4e degré. Mont-Saint-Guibert, Proc. des Frères Maristes, 1938, 21 × 13 cm., 67, 127 et 224 p.

Trois manuels d'une présentation typographique et didactique remarquable, au texte clair et aéré, aux titres et sous-titres nombreux et frappants, aux illustrations suggestives. Quelques reproductions de tableaux bien réussies dans le 3e vol. L'étude du texte, cependant, ne manque pas de soulever une fois de plus tout le problème de l'enseignement de l'Histoire Sainte (voir : « Où en est l'ens. rel. ? » pp. 75-78, 246, 437-440). Pour notre part, nous regrettons que ces manuels si bien conçus du point de vue extérieur de la présentation, ne s'inspirent pas davantage dans leur rédaction des programmes diocésains et des nécessités urgentes de l'heure. Des 3 volumes, c'est le premier, celui des tout-petits, qui est le meilleur. Les commentaires du 3e ne font souvent qu'accroître le malaise (par ex. les jours-époques de la création, l'arbre de la science était-il un pommier ou toute autre espèce disparue au déluge ? la longévité des patriarches, etc. etc.). Nous pensons qu'il est révolu le temps où l'on imposait à la foi tous les détails des récits bibliques sans se soucier du genre littéraire et du milieu sémitique. C'est une préparation et une compétence peu communes qui sont exigées aujourd'hui de tout professeur d'Ecriture Sainte (voir la belle encyclique « Divino afflante Spiritu »)... et c'est ce qui rend le problème si délicat, cette compétence n'étant réservée souvent qu'à quelques spécialistes. On sait que les Sœurs de Vorselaar ont la bonne fortune de travailler sous la direction de M. Coppens. H. N.

SŒURS DE VORSELAAR. — *Histoire Sainte.* Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1944, 29 × 20 cm., 59 p., ill. Prix : 50 frs.

Les enfants liront avec joie cet album si joliment illustré. Le texte reprend les principaux épisodes de l'Ancien Testament sans oublier les prophètes et les restaurateurs du royaume après l'exil. Belle présentation technique malgré la guerre. H. N.

**2. Enseignement secondaire.**

a. *Formation scolaire.*

DELMOTTE, L., Mgr. — *Histoire Sainte.* Namur, Wesmael-Charlier, 5e éd., 1944, 18 × 13 cm., 300 p., ill.

Le meilleur manuel pour jeunes gens de 14 à 16 ans. (Voir « Où en est l'ens. rel. ? » p. 95). H. N.

b. *Formation extra-scolaire.*

BEAUFAYS, I., O.F.M. — *Aux premiers jours de l'Eglise. Saint Paul. Saint Jean.* Bruxelles, Ed. universitaires, 2e éd. 1944, 20 × 14 cm., 140, 170 et 170 pp. Prix : 28, 36 et 36 frs.

Ces pages ont le grand mérite de replacer les événements et les personnes dans leur cadre historique et de ressusciter toute l'ambiance psychologique de l'époque. A nos grands jeunes gens et aux catholiques cultivés qui désirent pénétrer davantage le message évangélique, ces volumes, écrits dans une langue châtiée et où l'érudition n'alourdit jamais, apporteront des aperçus vivants, exacts et enrichissants. H. N.

COLLEYE, H. — *La bible, livre des chrétiens.* Bruxelles, Ed. universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle », 1944, 18 × 12 cm., 172 p. Prix : 28 frs.

L'auteur se propose de nous dire tout simplement les résonnances qu'ont éveillées dans son âme de catholique, la lecture et la méditation des livres inspirés. En quelques chapitres écrits avec une bonhomie délicieuse mais dans une langue très pure, il nous livre ses réflexions sur quelques grands thèmes, tels :

la Bible et l'Histoire dans le monde, la beauté, la poésie et l'art dans la Bible, la figure du Christ dans la Bible. Pages très bienfaisantes qui mettront le lecteur en appétit d'aborder à son tour les livres saints. H. N.

PETERS, N., DECARREAUX, J. — *Notre Bible, Source de vie.* Bruges, Beyaert, 1943, 20 × 14 cm., 376 p.

Voici les parties principales : l'Eglise catholique et la Bible. La Bible et la culture. La lumière religieuse et la Bible. La force religieuse et la Bible. La consolation religieuse de la Bible. C'est un ouvrage de vulgarisation fait par un spécialiste allemand. Le profane y trouvera l'explication des questions d'exégèse et d'interprétation qui trop souvent font de la Bible un livre fermé. Il découvrira les richesses d'ordre religieux et humain qui, sans guide, seraient passées inaperçues. Peut-être plus de concision dans le style rendrait-il la lecture plus aisée. P. R.

PIE XII. — *Encyclique « Divino Afflante Spiritu » sur les études bibliques.* Gembloux, Duculot, 1944, 21 × 13 cm., 32 p.

Mgr Charue prit l'initiative d'en offrir à son clergé une excellente traduction française. Inutile de recommander aux professeurs de religion, catéchistes, etc... de prendre connaissance de ce texte fondamental. H. N.

## V. HISTOIRE DE L'EGLISE

MOREAU, de, E., S. I. — *L'Eglise en Belgique des origines au début du XX^e^ siècle.* Bruxelles, Ed. Universelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1945, 22 × 16 cm., 270 p. Prix : 100 frs.

Faire une analyse fouillée de cet ouvrage dépasserait le cadre de cette chronique. Qu'il nous suffise de le signaler au monde des catéchistes, professeurs de religion et éducateurs. Ils y trouveront une mine de récits et d'évocations de nos plus authentiques héros chrétiens et nationaux. H. N.

## VI. LITURGIE

### 1. Liturgie en générale.

*Ma belle Liturgie.* 2 vol. 1, pour les élèves du degré moyen, 2, pour les élèves des 3^e^ et 4^e^ degrés. Genval, éd. des Frères Maristes, 1939-1940, 21 × 13 cm., 64 et 136 pp.

Malgré le renouveau liturgique de ces dernières années, les manuels scolaires ne foisonnent pas dans ce domaine. Ces deux petits volumes, d'une présentation typographique impeccable, rehaussés de nombreux et suggestifs dessins, comblent très heureusement cette lacune. Le texte clair, sobre, est bien proportionné au captum de l'auditoire prévu. Nous souhaitons une large diffusion à ces beaux manuels. H. N.

### 2. Temps liturgiques.

DUBUQUOY, G., Abbé. — *Alleluia ! Petit catéchisme liturgique suivi d'un recueil de cantiques.* Abbaye de St André, Apost. liturg., 4^e^ éd., 1944, 20 × 15 cm., 172 p.

Nos lecteurs connaissent déjà l'œuvre et le zèle de M. le doyen de Fleurus (voir « Où en est l'ens. rel. ? » pp. 123 et 132). Ils se réjouiront du succès remporté par son ouvrage qui connaît aujourd'hui sa 4^e^ édition. H. N.

### 3. Liturgie sacramentelle.

CROEGAERT, A., Chan. — *Les cérémonies du baptême et de la confirmation.* Abbaye de St André, Apost. liturg., 3e éd. 1944, 21 × 15 cm., 288 p., ill. Jacobs.

Troisième édition, notablement amplifiée, du remarquable travail paru en 1928. On appréciera surtout les nouveaux développements historiques sur le parrainage et les baptistères. H. N.

*Guide pratique et paraphrasé des cérémonies du saint baptême à l'usage des paroisses.* Louvain, éd. Mont-César, 1944, 16 × 12 cm., 24 p. ill.

Très jolie plaquette dont nous souhaitons une large diffusion dans les paroisses. H. N.

### 4. Liturgie sacrificielle.

BECQUET, Th., O.S.B. — *Mon petit livre de messe.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1942, 14 × 11 cm., 22 p., ill. M. Hebbelynck. Prix : 24 frs.

Plus encore peut-être que le texte, bien adapté, d'ailleurs, et substantiel, les légendes qui soulignent chaque illustration aideront les tout-petits à s'unir de tout cœur au sacrifice de Notre-Seigneur. Livre à mettre dans les mains de nos petits dès qu'ils savent lire. H. N.

FRANÇOIS, A., O.S.B. — *L'assemblée dominicale.* Manuel technique pour faire vivre la messe. Bruxelles, éd. J.O.C., 18 × 12 cm., 64 p.

A l'adresse des dirigeants, l'auteur souligne d'abord les 3 principes qui doivent inspirer toute action en faveur de la participation active des fidèles à la messe : faire voir, faire comprendre, faire agir. Ces trois éléments conjugués, créent la technique de formation de la masse. Dans le dernier chapitre l'auteur présente 16 thèmes qui peuvent être développés dans un commentaire discret et suggestif : offrande, louange, demande, foi, confiance, sainte Vierge, etc. H. N.

GODIN, H. — *La vie du Christ en nous.* Manuel de prières des paroisses. Paris, Ed. ouvr., 1941, 15 × 12 cm., 208 p., ill.

Petit paroissien populaire : prières du matin et du soir; messe (messe chantée avec notation musicale, texte latin pour servir la messe, messe en chœur parlé). Propre des dimanches, fêtes et communs, messe d'enterrement, offices du soir, sacrements, cantiques, prières diverses, dévotions, répertoire pour les principaux passages de l'Evangile et enfin un supplément pour les enfants des catéchismes avec la messe, la préparation à la confession, la cérémonie de la communion solennelle, la rénovation des vœux du baptême, la confirmation et des cantiques. Très adapté et pratique comme tout ce qui est dû à la plume de l'abbé Godin. L'impression, malheureusement, est assez médiocre : texte fort serré sur papier de guerre. P. R.

HEMPTINNE, Ch. de, et BRUGGMAN, A. — *Je parle au bon Dieu.* Bruges, Beyaert, 1944, 13 × 10 cm., 40 p., ill. Prix : 20 frs.

Excellent petit livre de prières qui apprendra aux petits communiants de 7 à 8 ans, non point à réciter des formules mais réellement à « prier », à « parler au bon Dieu ». Légèrement plus développé que le « Missel des petits amis de Jésus » de la F.C.T.P. (voir N.R.Th., juin 1939, p. 747) auquel il s'apparente par la disposition typographique et le dessin. Le texte est plus fourni ; il s'adresse d'ailleurs à des enfants plus âgés de 2 ans. H. N.

**5. Enfants de chœur.**

*Cours pour acolytes.* — Bruges, Monastère de la Vigne (C.E.A.L.), éd. polycopiée.

Tout un cours de Liturgie pour acolytes. La seconde année achève l'exposé des rubriques de la messe solennelle, puis elle traite des diverses fêtes et cérémonies. La troisième année s'attache à la Liturgie sacramentaire qui est largement expliquée. A. de M.

## VII. PREMIERE COMMUNION ET CONFIRMATION

BOYER, Chan. — *La première communion des petits enfants.* Paris, Lethielleux, 1943, coll. « Questions actuelles de pédagogie catéchistique », 19 × 12 cm., 68 p. Prix : 10 frs fr.

Des quatre chapitres que contient cette brochure, le troisième nous présente en cinq entretiens de retraite le résumé des connaissances exigées d'un enfant au seuil de la première communion. Ces entretiens dialogués sont extrêmement vivants, directs et pédagogiques. Aux éducateurs des petits, ils fourniront des suggestions concrètes et précieuses pour mener à bien cette tâche délicate de la préparation des enfants à leur première rencontre avec le Maître. H. N.

BRABANT, Chan. — *Le sacrement de Confirmation. Simples leçons destinées aux confirmands.* Bruges, Beyaert, 1945, 10 × 14 cm., 46 p. Prix : 20 frs.

En une quinzaine de petits chapitres, l'auteur parcourt tous les sujets qui gravitent autour du sacrement de la Confirmation, depuis les événements historiques de la Pentecôte, jusqu'au rôle de l'Evêque dans la Sainte Eglise. Exposé clair et solide, simple et adapté. Peut convenir dans tous les milieux. H. N.

MARIE-HELENE. — *Soldats du Christ.* Averbode, Bonne Presse, 1945, 19 × 15 cm., 68 p., ill. Prix : 18 frs.

Nous félicitons l'auteur pour son talent à présenter d'une façon si vivante et si originale les réalités profondes du sacrement de confirmation. Le procédé ne manquera pas de captiver l'intérêt des enfants : un conte inventé de toute pièce, sans doute, mais délicieusement mené et dont tous les éléments trouveront leur réplique dans les transformations mystérieuses opérées dans les âmes par les cérémonies sacramentelles. L'histoire ne joue pas seulement le rôle de point de départ ; divisée en tranches, à la manière des feuilletons, elle soutient continuellement l'intérêt. Chaque chapitre se développe comme suit : 1° une tranche du récit ; 2° exposé illustré des cérémonies du sacrement en rapport avec le récit ; 3° indications concrètes et pratiques pour aider le confirmand à rédiger son journal de route. — L'enfant qui aura lu ces pages et suivi ces conseils, sera, nous semble-t-il, bien préparé à recevoir le sacrement de confirmation. H. N.

*(A suivre.)*

Viennent de parvenir au C.D.C. des Editions Desclée De Brouwer :
SCHEEBEN, M.-J. — *Les merveilles de la grâce divine* (voir l'analyse dans N.R.Th., mai-juin 1945, p. (860)252.
THILS, G. — *Mission du clergé et du laïcat.*
Des Editions Solédi :
COLLEYE, H. — *Hauts-lieux de chrétienté.*
DANIEL-ROPS. — *Par delà notre nuit.*
de BROGLIE, L. — *L'avenir de la science.*
Des Editions du Chant d'Oiseau :
DELHAYE, Ph. — *Psichari.*
WEYERGANS, Fr. — *Lettres à un jeune vivant.*